

DELLO STESSO AUTORE:

Il principio di ragione

La poesia di Hölderlin

Segnavia

Seminari

Martin Heidegger

NIETZSCHE

A cura di Franco Volpi



ADELPHI EDIZIONI



TITOLO ORIGINALE:

Nietzsche

INDICE

LIBRO PRIMO

<i>Premessa</i>	19
I. LA VOLONTÀ DI POTENZA COME ARTE (1936/37)	21
Nietzsche come pensatore metafisico	21
Il libro <i>La volontà di potenza</i>	24
Piani e lavori preliminari alla « costruzione capitale »	28
L'unità di volontà di potenza, eterno ritorno e trasvalutazione	33
La struttura dell'« opera capitale ». Il modo di pensare di Nietzsche come rovesciamento	39
L'essere dell'ente come volontà nella metafisica tradizionale	47
La volontà come volontà di potenza	49
La volontà come affetto, passione e sentimento	55

© 1961 VERLAG GÜNTHER NESKE PFULLINGEN

© 1994 ADELPHI EDIZIONI S.P.A. MILANO

ISBN 88-459-1058-X

L'interpretazione idealistica della dottrina nietzscheana della volontà	65	« <i>Incipit tragoedia</i> »	236
Volontà e potenza. L'essenza della potenza	69	La seconda comunicazione della dottrina dell'eterno ritorno	240
La domanda-guida e la domanda fondamentale della filosofia	76	« La visione e l'enigma »	244
Le cinque tesi sull'arte	78	Gli animali di Zarathustra	252
Sei fatti fondamentali ricavati dalla storia dell'estetica	86	« Il convalescente »	255
L'ebbrezza come stato estetico	100	La terza comunicazione della dottrina dell'eterno ritorno	269
La dottrina kantiana del bello. Il suo fraintendimento a opera di Schopenhauer e di Nietzsche	114	Il pensiero dell'eterno ritorno nelle annotazioni non pubblicate	274
L'ebbrezza come forza creatrice di forme	121	Le quattro annotazioni dell'agosto 1881	278
Il grande stile	130	Esposizione sinottica del pensiero dell'eterno ritorno: l'ente nel suo insieme come vita, come forza; il mondo come caos	285
La fondazione delle cinque tesi sull'arte	143	La perplessità della « antropomorfizzazione » dell'ente	299
La discrepanza, che suscita sgomento, tra arte e verità	146	La dimostrazione nietzscheana della dottrina dell'eterno ritorno	306
La verità nel platonismo e nel positivismo. Il tentativo nietzscheano di rovesciare il platonismo in base all'esperienza fondamentale del nichilismo	154	Il presunto procedimento « naturalistico » nella dimostrazione. Filosofia e scienza	311
Ambito e contesto della riflessione di Platone sul rapporto tra arte e verità	164	Il carattere della « dimostrazione » della dottrina dell'eterno ritorno	314
La <i>Repubblica</i> di Platone: la distanza dell'arte (mimesi) dalla verità (idea)	171	Il pensiero dell'eterno ritorno come fede	319
Il <i>Fedro</i> di Platone: bellezza e verità in una discrepanza che rende felici	186	Il pensiero dell'eterno ritorno e la libertà	330
Il rovesciamento del platonismo in Nietzsche	196	Retrospettiva sulle annotazioni dell'epoca della <i>Gaia scienza</i> (1881/82)	336
La nuova interpretazione della sensibilità e la discrepanza, che suscita sgomento, tra arte e verità	206	Le annotazioni del periodo dello <i>Zarathustra</i> (1883/84)	338
II. L'ETERNO RITORNO DELL'UGUALE (1937)	217	Le annotazioni del periodo della <i>Volontà di potenza</i> (1884/1888)	342
La dottrina dell'eterno ritorno come pensiero fondamentale della metafisica di Nietzsche	217	La forma della dottrina dell'eterno ritorno	356
La genesi della dottrina dell'eterno ritorno	221	L'ambito del pensiero dell'eterno ritorno: la dottrina dell'eterno ritorno come superamento del nichilismo	359
La prima comunicazione di Nietzsche della dottrina dell'eterno ritorno	229	Attimo ed eterno ritorno	364
		L'essenza di una posizione metafisica di fondo. La sua possibilità nella storia della filosofia occidentale	372
		La posizione metafisica di fondo di Nietzsche	384

III. LA VOLONTÀ DI POTENZA COME CONOSCENZA (1939) 393

Nietzsche come pensatore del compimento della metafisica	393
La cosiddetta « opera capitale » di Nietzsche	399
La volontà di potenza come principio di una nuova posizione di valori	404
La conoscenza nel pensiero fondamentale di Nietzsche sull'essenza della verità	411
L'essenza della verità (correttezza) come « giudizio di valore »	420
Il preteso biologismo di Nietzsche	427
La metafisica occidentale come « logica »	435
La verità e il vero	440
L'antitesi di « mondo vero » e « mondo apparente ». La riconduzione a rapporti di valore	444
Mondo e vita come « divenire »	451
Il conoscere come schematizzazione di un caos secondo il bisogno pratico	454
Il concetto di « caos »	463
Il bisogno pratico come bisogno di schemi. Formazione di orizzonte e prospettiva	469
Intesa e calcolo	475
L'essenza inventiva della ragione	478
L'interpretazione « biologica » del conoscere in Nietzsche	485
Il principio di non contraddizione come principio dell'essere (Aristotele)	495
Il principio di non contraddizione come comando (Nietzsche)	498
La verità e la differenza di « mondo vero » e « mondo apparente »	506
L'estremo mutamento della verità concepita in termini metafisici	513
La verità come giustizia	518
L'essenza della volontà di potenza. La stabilizzazione del divenire nella presenza	531

LIBRO SECONDO

IV. L'ETERNO RITORNO DELL'UGUALE E LA VOLONTÀ DI POTENZA (1939) 543

V. IL NICHILISMO EUROPEO (1940) 563

I cinque titoli capitali nel pensiero di Nietzsche	563
Il nichilismo come « svalutazione dei valori supremi »	574
Nichilismo, <i>nihil</i> e Niente	578
Il concetto nietzscheano della cosmologia e della psicologia	583
La provenienza del nichilismo. Le sue tre forme	589
I valori supremi come categorie	595
Il nichilismo e l'uomo della storia occidentale	602
La nuova posizione di valori	605
Il nichilismo come storia	610
Posizione di valori e volontà di potenza	615
La soggettività nell'interpretazione nietzscheana della storia	626
L'interpretazione « morale » della metafisica in Nietzsche	632
Metafisica e antropomorfismo	641
La tesi di Protagora	646
Il dominio del soggetto nell'età moderna	651
Il <i>cogito</i> di Descartes come <i>cogito me cogitare</i>	656
Il <i>cogito sum</i> di Descartes	665
Le posizioni metafisiche di fondo di Descartes e di Protagora	673
La presa di posizione di Nietzsche nei confronti di Descartes	677
La connessione interna delle posizioni di fondo di Descartes e di Nietzsche	690
La determinazione dell'essenza dell'uomo e l'essenza della verità	693
La fine della metafisica	698

Il rapporto con l'ente e il riferimento all'essere. La differenza ontologica	700	Soggettività e soggettività	905
L'essere come <i>a priori</i>	709	Leibniz, « Le ventiquattro tesi »	908
L'essere come ἰδέα, come ἀγαθόν, come condizione	716		
L'interpretazione dell'essere come ἰδέα e il pensiero del valore	721	IX. SCHIZZI PER LA STORIA DELL'ESSERE COME METAFISICA (1941)	911
Il progetto dell'essere in quanto volontà di potenza	726	Dalla storia dell'essere	911
La distinzione di essere ed ente e la natura dell'uomo	731	Per la definizione essenziale della metafisica moderna	912
L'essere come vuoto e come ricchezza	736	Oggettualità – trascendenza – unità – essere (<i>Critica della ragione pura</i> , par. 16)	913
		Essere – oggettualità (volontà)	914
		Essere come oggettualità – essere e pensiero – l'unità e lo "Ev"	914
VI. LA METAFISICA DI NIETZSCHE (1940)	745	Oggettualità e « riflessione ». Riflessione e negatività	915
Introduzione	745	Riflessione e rappresentazione	916
La volontà di potenza	750	Riflessione, oggetto e soggettività	917
Il nichilismo	758	Il trascendentale	918
L'eterno ritorno dell'uguale	766	<i>repraesentatio</i> e <i>reflexio</i>	918
Il superuomo	773	Essere – realtà effettiva – volontà	918
La giustizia	792	Essere e coscienza (esperita secondo la storia dell'essere)	919
		Realtà effettiva come volontà (il concetto kantiano dell'essere)	920
VII. LA DETERMINAZIONE DEL NICHILISMO SECONDO LA STORIA DELL'ESSERE (1944/46)	809	L'essere	921
		Il compimento della metafisica	922
		Essere	923
		Esistenza	924
VIII. LA METAFISICA COME STORIA DELL'ESSERE (1941)	863	L'essere e la restrizione del concetto di esistenza	926
« Che cosa è? » e « che è » nell'inizio essenziale della metafisica: ἰδέα ed ἐνέργεια	863	Schelling e Kierkegaard	927
Il mutamento della ἐνέργεια nella <i>actualitas</i>	872	Schelling	927
Il mutamento della verità nella certezza	881	L'esistenza e l'esistitivo	928
Il mutamento dello ὑποκείμενον nel <i>subiectum</i>	887		
Leibniz: la coappartenenza di realtà effettiva e rappresentare	893	X. IL RICORDO CHE ENTRA NEL CUORE DELLA METAFISICA (1941)	931
		Postfazione di Franco Volpi	941

NIETZSCHE

È Nietzsche stesso a nominare l'esperienza
che determina il suo pensiero:

« La vita... più misteriosa – da quel giorno
in cui inaspettato venne a me il grande liberatore,
quel pensiero cioè che la vita potrebbe essere
un esperimento di chi è volto alla conoscenza – ».

La gaia scienza, libro IV, n. 324 (1882) [V, II, 218]

Nelle citazioni degli scritti di Nietzsche il primo riferimento è di Heidegger, ed è fornito o secondo l'articolazione interna dell'opera citata o secondo la cosiddetta «Großoktav-Ausgabe», l'edizione in ottavo grande: *Nietzsches Werke*, 19 voll. (divisi in 3 sezioni), C.G. Naumann (dal 1910: A. Kröner), Leipzig, 1899-1913 (1ª ediz., 15 voll., ivi, 1899-1904); un ventesimo volume di indici, a cura di Richard Oehler, apparve nel 1926. (Sull'edizione usata da Heidegger cfr. la Postfazione del Curatore). Il secondo riferimento, da noi aggiunto tra parentesi quadrate, indica la concordanza con l'edizione critica diretta da Giorgio Colli e Mazzino Montinari: *Opere*, Adelphi, Milano, 1964 sgg. In entrambi i casi i numeri romani indicano il volume, quelli arabi le pagine; per l'edizione di Colli e Montinari i numeri romani in maiuscolo, dopo l'indicazione del volume, indicano la suddivisione di un volume in tomi, l'eventuale frazione in numeri arabi l'ulteriore suddivisione del tomo in parti (ad esempio: VII, 1/2, 312 = vol. VII, tomo 1, parte 2, p. 312). Quando necessario, è indicato anche il numero del frammento. Nelle citazioni delle opere di Heidegger la sigla HGA sta per la *Gesamtausgabe*, Klostermann, Frankfurt a.M., 1975 sgg. Le note contrassegnate con asterisco sono del Curatore.

PREMESSA

« Nietzsche » – il nome del pensatore sta, come titolo, a indicare *la cosa in questione* nel suo pensiero.

La cosa in questione, la causa, in se stessa è confronto reciproco (*Aus-einander-setzung*). Far sì che il nostro pensiero entri nella cosa in questione, prepararlo a essa – è questo il contenuto della presente pubblicazione.

Essa è costituita da *corsi universitari* tenuti negli anni tra il 1936 e il 1940 all'Università di Friburgo in Brisgovia. A questi sono state aggiunte *trattazioni* stese negli anni tra il 1940 e il 1946. Le trattazioni ampliano la via lungo la quale i corsi universitari, ciascuno di essi ancora in cammino, impostano il confronto reciproco.

Il testo dei corsi universitari è articolato secondo il contenuto, non secondo la successione delle lezioni. È stato mantenuto il carattere didattico, e ciò comporta una inevitabile prolissità nell'esposizione e ripetizioni.

Di proposito, spesso viene citato lo stesso testo degli scritti di Nietzsche, anche se ogni volta lo si discute in un contesto diverso. Sono state lasciate anche cose che a qualche lettore possono risultare note o addirittura risapute, perché in ogni cosa risaputa si cela ancora qualcosa degno di essere pensato.

Le ripetizioni vorrebbero essere l'occasione per ripensare a fondo, sempre di nuovo, i pochi pensieri che de-

terminano l'insieme. Se e in quale senso, con quale portata i pensieri rimangano degni di essere pensati, si chiarisce e si decide mediante il confronto reciproco. Nel testo dei corsi universitari sono state elise le frequenti particelle modali pleonastiche, sono state risolte frasi intricate, è stato chiarito quanto non era chiaro, sono state corrette le sviste.

Eppure il testo scritto e stampato fa sentire la mancanza dei vantaggi del discorso orale.

La pubblicazione, pensata nel suo insieme, vorrebbe nel contempo dare una idea del cammino speculativo che ho percorso dal 1930 fino alla *Lettera sull'«umanismo»* (1947). Infatti le due brevi conferenze stampate nel detto periodo, *La dottrina platonica della verità* (1942) e *Dell'essenza della verità* (1943), furono concepite già negli anni 1930/31. Le delucidazioni su *La poesia di Hölderlin* (1951), contenenti una trattazione e conferenze del periodo tra il 1936 e il 1943, solo indirettamente consentono di riconoscere qualcosa di questo cammino.

Donde provenga il confronto reciproco con la cosa in questione in Nietzsche, dove esso vada, lo vedrà il lettore se si metterà in cammino per quella via che i testi seguenti hanno intrapreso.

Friburgo in Brisgovia, maggio 1961

I LA VOLONTÀ DI POTENZA COME ARTE

« Quasi due millenni e non un solo nuovo dio! »

L'Anticristo, VIII, 235-236 [VI, III, 186]

Nietzsche come pensatore metafisico

Nella *Volontà di potenza*, l'«opera» che verrà trattata in questo corso, Nietzsche dice della filosofia quanto segue:

« Non voglio indurre nessuno alla filosofia: è necessario, forse è anche auspicabile, che il filosofo sia una pianta rara. Niente mi ripugna più della pedante esaltazione della filosofia, come in Seneca o peggio ancora in Cicerone. La filosofia ha poco a che fare con la virtù. Mi sia concesso di dire che anche l'uomo di scienza è qualcosa di fondamentalmente diverso dal filosofo. Quello che io auspico è: che il concetto genuino di filosofo non vada del tutto in rovina in Germania » (*La volontà di potenza*, n. 420 [VII, II, 248]).

A ventotto anni, professore a Basilea, Nietzsche scriveva:

« Sono i tempi di grande pericolo quelli in cui compaiono i filosofi – quando la ruota gira sempre più rapidamente – essi e l'arte si presentano a sostituire il mito che scompare. Ma essi vengono gettati con notevole anticipo, poiché solo lentamente l'attenzione dei contemporanei si rivolge verso di loro. Un popolo che acquista consapevolezza dei propri pericoli produce il genio » (X, 112 [III, III/2, 6-7]).

« La volontà di potenza » – questa espressione ha nel pensiero di Nietzsche un duplice ruolo:

1) L'espressione funge da titolo dell'opera filosofica capitale di Nietzsche, programmata e preparata per anni, ma non realizzata.

2) L'espressione è la denominazione di ciò che costituisce il carattere fondamentale di tutto ciò che è. « La volontà di potenza è il fatto ultimo a cui perveniamo scendendo in profondità » (XVI, 415 [VII, III, 348]).

È facile vedere come i due usi dell'espressione « volontà di potenza » siano collegati: solo in quanto gioca il secondo ruolo l'espressione può e deve assumere anche il primo. Quale nome indicante il carattere fondamentale di tutto ciò che è, l'espressione « volontà di potenza » dà una risposta alla domanda che chiede che cosa mai è l'ente. Questa domanda è fin dai tempi antichi la domanda della filosofia. Il termine « volontà di potenza », pertanto, deve arrivare a comparire nel titolo dell'opera filosofica capitale di un pensatore che dice: tutto ciò che è, è in fondo volontà di potenza. Se per Nietzsche l'opera che reca questo titolo deve essere la « costruzione filosofica capitale », di cui lo *Zarathustra* è solo il « preambolo », ciò significa che il pensiero di Nietzsche segue la lunga traiettoria della antica domanda-guida della filosofia: « Che cosa è l'ente? ».

Ma allora, Nietzsche non è affatto così moderno come sembra dal rumore che si fa intorno a lui? Non è affatto così rivoluzionario come in apparenza si atteggia? Non è urgente fuggire tali timori ed è cosa che si può tralasciare. L'indicazione secondo la quale Nietzsche sta nella traiettoria del domandare della filosofia occidentale deve invece chiarire soltanto che Nietzsche sapeva che cosa è la filosofia. Questo sapere è raro. Solo i grandi pensatori lo posseggono. I più grandi lo posseggono nel modo più puro, nella forma di un costante domandare. La domanda fondamentale (*Grundfrage*), in quanto domanda che fonda in modo autentico, in quanto domanda dell'essenza dell'essere, non è sviluppata come tale nella storia della filosofia; anche Nietzsche rimane entro la domanda-guida (*Leitfrage*).

Il compito di questo corso è di chiarire la posizione di fondo all'interno della quale Nietzsche sviluppa la domanda-guida del pensiero occidentale e le dà risposta. Questo chiarimento è necessario per preparare il con-

fronto con Nietzsche. Se nel pensiero di Nietzsche la tradizione del pensiero occidentale fino a oggi si raccoglie e si compie secondo una prospettiva decisiva, allora il confronto con Nietzsche diventa un confronto con il pensiero occidentale fino a oggi.

Il confronto con Nietzsche non è ancora cominciato, né sono stati creati i presupposti perché ciò avvenga. Finora Nietzsche è stato lodato e imitato oppure ingiuriato e sfruttato. Il pensiero e la parola di Nietzsche sono per noi ancora troppo presenti. Fra lui e noi non c'è ancora il distacco storico sufficientemente ampio perché si possa formare la distanza da cui giunga a maturazione un apprezzamento di ciò che costituisce la forza di questo pensatore.

Confronto significa critica genuina. È il modo unico e sommo di apprezzare un pensatore. Il confronto, infatti, si fa carico di ripensare il suo pensiero e di seguirlo nella sua forza operante, non nelle debolezze. E questo, a quale scopo? Affinché, attraverso il confronto, noi stessi ci liberiamo per la somma fatica del pensiero.

Ma da tempo sulle cattedre di filosofia tedesche si va raccontando che Nietzsche non sarebbe un pensatore rigoroso, bensì un « filosofo-poeta ». Nietzsche non farebbe parte dei filosofi che escogitano solo cose astratte, estranee alla vita e umbratili. Se mai lo si chiama filosofo, allora lo si deve intendere come un « filosofo della vita ». Con questa etichetta, da tempo in voga, si alimenta contemporaneamente il sospetto che la filosofia sia comunque cosa per i morti e quindi, in fondo, non indispensabile. Un tale avviso coincide pienamente con l'opinione di coloro che salutano in Nietzsche il « filosofo della vita » che finalmente avrebbe sgombrato il campo dal pensiero astratto. Questi giudizi correnti su Nietzsche sono errati. L'errore viene riconosciuto soltanto impostando un confronto con Nietzsche mediante un contemporaneo confronto nell'ambito della domanda fondamentale della filosofia. In via preliminare può essere tuttavia citata una affermazione di Nietzsche risalente al periodo in cui egli lavorava alla *Volontà di potenza*. Essa dice: « Il pensiero astratto è per molti una fatica – per me, in giorni propizi, una festa e una ebbrezza » (XIV, 24 [VII, III, 142]).

Il pensiero astratto una festa? La forma suprema di esistenza? In effetti è così. Ma, al tempo stesso, dobbiamo anche considerare il modo in cui Nietzsche vede l'essen-

za della festa e il fatto che egli la può pensare soltanto dalla prospettiva del suo modo fondamentale di concepire tutto ciò che è, dalla prospettiva della volontà di potenza. « Nella festa è compreso: orgoglio, tracotanza, sfrenatezza; lo scherno per ogni forma di serietà e di perbenismo; una divina affermazione di sé per pienezza e perfezione animale – tutti stati d'animo a cui il cristiano non può onestamente dire sì. *La festa è paganesimo per eccellenza* ». (*La volontà di potenza*, n. 916 [VIII, II, 194]). Per questo – possiamo aggiungere – nel cristianesimo non c'è mai nemmeno la festa del pensiero, cioè non c'è una filosofia cristiana. Non c'è vera filosofia che si possa determinare in base a qualcosa di diverso da se stessa. Non c'è dunque nemmeno una filosofia pagana, tanto più che « il pagano » è pur sempre qualcosa di cristiano, è l'anti-cristiano. È ben difficile designare i pensatori e i poeti greci come « pagani ».

Le feste richiedono una preparazione lunga e accurata. In questo semestre vogliamo prepararci a questa festa, anche se non giungeremo a festeggiare e presentiremo soltanto la vigilia della festa del pensare, e vogliamo esperire che cosa è la meditazione e che cosa contraddistingue l'essere di casa nel domandare genuino.

Il libro « La volontà di potenza »

La domanda « che cosa è l'ente? » cerca l'essere dell'ente. Tutto l'essere è per Nietzsche un divenire. Questo divenire, tuttavia, ha il carattere dell'azione e dell'attività del volere. Ma la volontà, nella sua essenza, è volontà di potenza. Questa espressione nomina ciò che Nietzsche pensa quando pone la domanda-guida della filosofia. E per questo tale nome si impose come titolo della programmata opera capitale, che in realtà non fu realizzata. Il libro di cui oggi disponiamo, intitolato *La volontà di potenza*, contiene lavori preliminari ed elaborazioni parziali di quest'opera. Anche l'abbozzo del piano in cui questi frammenti sono ordinati, l'articolazione in quattro libri e i titoli di questi quattro libri sono di Nietzsche stesso.

Anzitutto, vanno date le notizie più importanti sulla vita di Nietzsche, sulla genesi dei piani e dei lavori preliminari e sulla loro successiva edizione postuma.

Nietzsche nacque nel 1844 in una casa parrocchiale pro-

testante. Da studente di filologia classica a Lipsia prese conoscenza dell'opera capitale di Schopenhauer *Il mondo come volontà e rappresentazione*. Durante il suo ultimo semestre a Lipsia (1868/69), in novembre, incontrò personalmente Richard Wagner. Oltre al mondo dei Greci, che per Nietzsche rimase decisivo per tutta la vita sebbene, negli ultimi anni di lucidità, per certi aspetti avrebbe lasciato spazio alla romanità, le forze spiritualmente determinanti furono in un primo momento Schopenhauer e Wagner. Nella primavera del 1869, non ancora venticinquenne, prima di conseguire il dottorato, Nietzsche venne nominato professore straordinario di filologia classica a Basilea. Quivi entrò in rapporto amichevole con Jacob Burckhardt e con lo storico della Chiesa Franz Overbeck. La questione se ci sia stato o meno un vero sodalizio tra Jacob Burckhardt e Nietzsche ha una importanza che va oltre il mero interesse biografico. Non è tuttavia opportuno discuterne qui. Nietzsche conobbe pure Bachofen, senza che il loro rapporto andasse oltre la riservatezza solita tra colleghi. Dieci anni più tardi, nel 1879, lasciò la cattedra. Ancora dieci anni dopo, nel gennaio del 1889, fu colto dalla follia e morì il 25 agosto 1900.

Già nel periodo di Basilea si compie il distacco interiore da Schopenhauer e da Wagner. Ma solo negli anni tra il 1880 e il 1883 Nietzsche trova se stesso, e per un pensatore ciò significa trovare la sua posizione di fondo nell'insieme dell'ente e quindi l'origine determinante del suo pensiero. Tra il 1882 e il 1885 è improvvisamente travolto, come da una tempesta, dalla creazione dello *Zarathustra*. Negli stessi anni nasce il piano della sua costruzione filosofica capitale. Durante la preparazione dell'opera programmata cambiano più volte progetti, piani, articolazioni e prospettive della costruzione. Non è presa alcuna decisione in favore di uno solo di essi; e nemmeno segue una elaborazione dell'insieme che consenta di intravedere un abbozzo determinante. Nell'ultimo anno (1888) prima del crollo vengono definitivamente abbandonati i piani iniziali. Una singolare inquietudine si impossessa ora di Nietzsche, che non può più attendere il lento maturare di una vasta opera che dovrebbe parlare solo come opera per sé. Nietzsche deve parlare in prima persona, deve mettersi in primo piano, annunciare la sua posizione universale e prendere le distanze per non essere confuso con altri. Nascono così i cinque brevi scritti, *Il ca-*

so Wagner, Nietzsche contra Wagner, *Il crepuscolo degli idoli*, *Ecce homo* e *L'Anticristo*, che appare soltanto nel 1890.

Ma l'autentica filosofia di Nietzsche, la posizione di fondo dalla quale egli parla in questi e in tutti gli scritti da lui stesso pubblicati, non arriva ad assumere una forma definitiva né a essere pubblicata come opera, e questo né nel decennio tra il 1879 e il 1889 né negli anni precedenti. Ciò che Nietzsche stesso ha pubblicato nel corso della sua attività è sempre avanscena. Questo vale anche per il primo scritto, *La nascita della tragedia dallo spirito della musica* (1872). La filosofia vera e propria rimane dietro le quinte, come « lascito ».

Un anno dopo la sua morte, nel 1901, apparve una prima compilazione di lavori preliminari di Nietzsche alla sua opera capitale. Questa compilazione si basava sul piano di Nietzsche del 17 marzo 1887; furono inoltre utilizzati indici nei quali egli stesso aveva già raggruppato singoli brani.

Nella prima edizione e in quelle successive i singoli brani tratti dal lascito manoscritto sono numerati progressivamente. La prima edizione della *Volontà di potenza* comprendeva 483 brani.

Presto ci si accorse che questa edizione era largamente incompleta rispetto al materiale manoscritto disponibile. Nel 1906 apparve una nuova edizione, notevolmente accresciuta, che si atteneva allo stesso piano. Essa comprendeva 1067 brani, più del doppio, dunque, rispetto alla prima. Questa edizione apparve nel 1911 come volume XV e volume XVI dell'edizione in ottavo grande (*Groß-oktav-Ausgabe*) delle opere di Nietzsche. Ma anch'essa non contiene l'intero materiale; ciò che non fu accolto nel piano apparve, nell'edizione completa, nei volumi XIII e XIV dei frammenti postumi.

Da pochi anni l'Archivio Nietzsche di Weimar sta preparando un'edizione storico-critica completa delle opere e delle lettere di Nietzsche in successione cronologica.* Dovrebbe diventare l'edizione definitiva, quella che farà testo. Essa non separa nemmeno più gli scritti pubblicati da Nietzsche stesso dal lascito, come invece faceva l'edi-

* *Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke und Briefe*. Von der Stiftung Nietzsche-Archiv veranstaltet, C.H. Beck, München, 1933-42. L'edizione, prevista in 40 voll., fu interrotta dopo i primi cinque volumi delle opere (comprendente gli scritti giovanili dal 1854 al 1869) e i primi quattro dell'epistolario (fino al 1877).

zione completa precedente, ma, per ogni periodo, riporta contemporaneamente il materiale edito e quello inedito. Anche il vasto patrimonio epistolare, costantemente accresciuto da nuovi significativi ritrovamenti, verrà pubblicato in successione cronologica. Questa edizione storico-critica completa, ora cominciata, rimane nel suo impianto equivoca:

1) In quanto edizione storico-critica completa, che riporta tutto il materiale reperibile ed è guidata dal principio della completezza, fa parte della serie delle imprese del XIX secolo.

2) Per il genere di spiegazione biografico-psicologica e per la ricerca altrettanto completa di tutti i « dati » sulla « vita » di Nietzsche e sulle opinioni dei suoi contemporanei, è un parto della mania psicologico-biologista del nostro tempo.

Essa avrà un futuro solo se riuscirà nel compito di mettere realmente a disposizione l'« opera » autentica (1881-1889). Questo compito e la sua esecuzione sono la confutazione di quanto detto ai punti 1 e 2, e sono attuabili anche senza di essi. Ma questo, che è il compito vero e proprio, non potrà mai essere attuato se, nel domandare, non avremo capito che Nietzsche rappresenta la fine della metafisica occidentale e non saremo passati alla domanda del tutto diversa della verità dell'essere.

Per l'uso corrente, in questo corso universitario, è consigliabile l'edizione della *Volontà di potenza* curata da Alfred Baeumler nelle edizioni tascabili Kröner [Leipzig, poi Stuttgart]. È una fedele ristampa dei volumi XV e XVI dell'edizione completa con una intelligente postfazione e con un buon compendio della biografia di Nietzsche. Inoltre Baeumler ha curato nella stessa collana un volume intitolato *Nietzsche in seinen Briefen und Berichten der Zeitgenossen* [Nietzsche nelle sue lettere e nei resoconti dei contemporanei, Kröner, Leipzig, 1932]. A esso si può ricorrere per un primo orientamento. Per la conoscenza della biografia di Nietzsche rimane sempre importante l'esposizione della sorella Elisabeth Förster-Nietzsche *Das Leben Friedrich Nietzsche's* [La vita di F. N., C.G. Naumann, Leipzig, vol. I: 1895, vol. II/1: 1897, vol. II/2: 1904]. Ma, come tutti i lavori biografici, anche questa pubblicazione presta il fianco a grosse perplessità.

Rinunciamo qui a ulteriori indicazioni e anche alla discussione della bibliografia su Nietzsche, assai disuguale,

poiché in essa non c'è nulla che possa tornare utile al compito di questo corso. Chi non impegna il coraggio e la resistenza del pensiero per immergersi negli scritti stessi di Nietzsche, non ha nemmeno bisogno di leggere niente *su* Nietzsche.

I passi delle opere di Nietzsche vengono citati secondo il volume e la pagina della edizione in ottavo grande.

I passi della *Volontà di potenza* vengono citati in questo corso non secondo il numero di pagina di una qualche edizione, ma secondo la numerazione dei singoli brani, che è identica per tutte le edizioni. Questi brani, per lo più, non sono semplici frammenti rimasti a metà e annotazioni fugaci, ma sono « aforismi » accuratamente elaborati – così si è soliti chiamare le singole annotazioni di Nietzsche. Ma non ogni breve annotazione è già un aforisma, cioè un asserto o un detto conchiuso nella sua purezza, scevro di ogni elemento inessenziale e inclusivo solo dell'essenziale. Nietzsche annota una volta di avere l'ambizione di dire in un breve aforisma quello che altri non dicono in un libro intero.

Piani e lavori preliminari alla « costruzione capitale »

Prima di connotare più da vicino il piano sul quale si basa l'attuale edizione della *Volontà di potenza*, e prima di indicare il punto dove incomincerà il nostro domandare, riportiamo alcune testimonianze dall'epistolario di Nietzsche che gettano un po' di luce sulla genesi dei lavori preliminari alla progettata costruzione capitale e che alludono allo stato d'animo di fondo dal quale viene il lavoro.

Il 7 aprile 1884 Nietzsche scrive all'amico Overbeck a Basilea:

« Negli ultimi mesi ho fatto “storia del mondo”, con entusiasmo, anche se con qualche orribile risultato. Ti ho mai mostrato la lettera di Jacob Burckhardt che mi ha fatto sbattere il naso sulla “storia del mondo”? Se mai questa estate verrò a Sils-Maria, voglio rivedere la mia *metaphysica* e le mie opinioni in fatto di teoria della conoscenza. Devo ora attraversare passo per passo una intera serie di discipline, giacché mi sono ormai deciso a impiegare i miei prossimi cinque anni per elaborare la mia “filoso-

fia”, per la quale, con il mio *Zarathustra*, mi sono costruito un preambolo ».

A tale proposito, va notato fin d'ora che è in errore la concezione corrente secondo la quale *Così parlò Zarathustra* di Nietzsche avrebbe dovuto mettere in forma poetica la sua filosofia, e che poi, dal momento che lo *Zarathustra* non ebbe fortuna, Nietzsche l'avrebbe voluta riscrivere in prosa per raggiungere una migliore comprensibilità. In verità la progettata opera capitale, *La volontà di potenza*, è altrettanto poetica quanto lo *Zarathustra* è speculativo. Il rapporto tra le due opere rimane quello tra preambolo e costruzione capitale. Ma tra il 1882 e il 1888 vennero compiuti passi essenziali che l'ordinamento dato finora ai frammenti postumi occulta completamente, impedendo di vedere la struttura essenziale della metafisica di Nietzsche.

A metà giugno del 1884 scrive alla sorella:

« Dunque l'impianto della mia costruzione capitale deve essere eretto questa estate; in altre parole: voglio tracciare nei prossimi mesi lo schema della mia filosofia e il piano per i prossimi sei anni. Che la salute mi regga! ».

Il 2 settembre 1884, da Sils-Maria, scrive all'amico-aiutante Peter Gast:

« Inoltre, ho complessivamente portato a termine il compito capitale di questa estate così come me lo ero posto – i prossimi sei anni saranno dedicati all'elaborazione di uno schema con il quale ho abbozzato la mia “filosofia”. Ho buone speranze. Lo *Zarathustra*, nel frattempo, ha soltanto il senso del tutto personale di essere il mio “libro edificante e incoraggiante” – del resto oscuro e occulto e ridicolo per chiunque ».

Il 2 luglio 1885 a Overbeck:

« Ho dettato quasi ogni giorno da due a tre ore, ma la mia “filosofia”, se ho il diritto di chiamare così ciò che mi tormenta fin dentro le radici del mio essere, *non è più comunicabile, perlomeno a stampa* ».

Già qui si profilano dubbi sulla possibilità di dare forma di opera alla sua filosofia. Ma un anno più tardi Nietzsche è di nuovo fiducioso.

Il 2 settembre 1886 scrive alla madre e alla sorella:

« Per i prossimi quattro anni è annunciata l'elaborazione di un'opera capitale in quattro volumi; già il titolo mette paura: *La volontà di potenza. Tentativo di una trasvalutazione di tutti i valori*. A tal fine ho bisogno di tutto, salute, solidità, buon umore, forse una donna ».

Nel menzionare qui la sua costruzione capitale Nietzsche fa riferimento al fatto che sulla copertina di *Al di là del bene e del male*, lo scritto apparso in quell'anno, era annunciata come imminente l'opera con il titolo citato. Inoltre, nella *Genealogia della morale*, apparsa nel 1887, Nietzsche scrive (terza dissertazione, par. 27):

« Rimando per questo [per la questione del significato dell'ideale ascetico] a un'opera che sto approntando: *La volontà di potenza. Tentativo di una trasvalutazione di tutti i valori* » [VI, II, 364].

Nietzsche stesso ha evidenziato il titolo dell'opera progettata con il grassetto.

Il 15 settembre 1887 scrive a Peter Gast:

« Ero sinceramente in dubbio tra Venezia e – Lipsia: quest'ultima a fini di studio, giacché in merito al compito capitale della mia vita, che ormai devo assolvere, ho ancora molto da imparare, da domandare, da leggere. Ma ne verrebbe non un "autunno", bensì un *intero inverno* in Germania: e, tutto sommato, la mia salute mi sconsiglia assolutamente, almeno per *questo* anno, tale pericoloso esperimento. Quindi sarà per Venezia e Nizza: – e inoltre, a giudicare dall'interno, ancor più che di un ulteriore apprendimento e di ulteriori domande su cinquemila problemi singoli, ora ho urgente bisogno anzitutto del profondo isolamento con me stesso ».

Il 20 dicembre 1887 a Carl von Gersdorff:

« In un senso importante la mia vita sta, proprio ora, come nel pieno meriggio: una porta si chiude, un'altra si apre. Negli ultimi anni altro non ho fatto che chiudere il conto, concludere, tirare le somme con il passato, alla fin fine l'ho fatta finita con tutto tirandovi una riga sotto. Chi e che cosa mi resterà, ora che devo passare (che sono condannato a passare) all'autentica cosa principale della mia esisten-

za, questa è adesso una questione capitale. Perché, detto fra noi, la tensione in cui vivo, la spinta di un grande compito e di una grande passione sono troppo grandi perché altri nuovi uomini possano ora avvicinarsi a me. Effettivamente il vuoto intorno a me è immenso; in realtà sopporto ormai soltanto chi mi è del tutto estraneo e accidentale e, d'altro canto, chi mi è familiare da tanto tempo e dalla fanciullezza. Tutto il resto è stato sbriciolato oppure *respinto* (e ciò ha comportato molta violenza e molto dolore) ».

Qui non si parla più di una mera « opera capitale ». Sono già i sintomi dell'ultimo anno del suo pensiero, dove tutto intorno a lui è in una chiarezza eccessiva e dove quindi, al tempo stesso, incalza da lontano anche l'eccesso. In questo stesso anno, nel 1888, cambia completamente il piano dell'opera. Quando, ai primi di gennaio del 1889, Nietzsche fu colto dalla follia, quale ultimo segno scrisse, il 4 gennaio, all'amico-aiutante, il compositore Peter Gast, una cartolina postale dal seguente contenuto:

« Al mio maestro Pietro. Cantami una nuova canzone: il mondo è trasfigurato e tutti i cieli se ne rallegrano. Il crocifisso ».

Per quanto Nietzsche esprima in esse ciò che ha di più intimo, queste poche testimonianze possono essere per noi, in un primo momento, soltanto un indizio esteriore degli stati d'animo di fondo in cui si muovono i piani dell'opera e i relativi lavori preliminari. Bisogna però fare un accenno ai piani stessi e al loro cambiamento; anche tale accenno può essere fatto in un primo momento solo dall'esterno. I piani e i progetti sono pubblicati nel volume XVI, 413-467.

Nella successione dei progetti si possono distinguere tre posizioni fondamentali: la prima si estende cronologicamente dal 1882 al 1883 (*Così parlò Zarathustra*); la seconda dal 1885 al 1887 (*Al di là del bene e del male*, *Genealogia della morale*), la terza comprende gli anni 1887 e 1888 (*Il crepuscolo degli idoli*, *Ecce homo*, *L'Anticristo*). Ma non si tratta degli stadi di uno sviluppo. Le tre posizioni fondamentali non si distinguono nemmeno per la loro estensione; ognuna di esse si riferisce alla totalità della filosofia e in ognuna sono rispettivamente incluse le altre due, ma in un modo di configurarsi intorno ogni volta

diverso e in una diversa collocazione del centro che dà forma al tutto. Ed era solo la questione di questo centro ciò che propriamente « tormentava » Nietzsche. Tale questione non era certo quella esteriore di una sintesi adeguata di un materiale manoscritto già pronto; era, senza che Nietzsche arrivasse veramente a saperlo, la questione dell'autofondazione della filosofia. Si tratta del fatto che ciò che la filosofia è, e il modo in cui di volta in volta è, si determina solo in virtù di se stessa, ma che questa autodeterminazione è possibile soltanto in quanto essa si è già fondata da sé. La sua essenza propria le si rivoltava sempre contro, e quanto più una filosofia è originaria, tanto più puramente si libra in questa svolta su se stessa; e tanto più in là, fino all'orlo del nulla, è poi spinto anche il raggio di questo circolo.

Ora, a ben guardare, ognuna delle tre posizioni fondamentali è designata da un titolo predominante. Non è un caso che i due titoli rispettivamente esclusi come titoli capitali ricompaiano ogni volta come sottotitoli.

La prima posizione di fondo è caratterizzata dal titolo capitale: *Filosofia dell'eterno ritorno* con il sottotitolo *Un tentativo di trasvalutazione di tutti i valori* (XVI, 415 [VII, II, 199]). Un piano che ne fa parte (p. 414 [VII, II, 273]) contiene come capitolo conclusivo culminante (il quinto): « La dottrina dell'eterno ritorno come *martello* in mano all'uomo più potente ». Di qui si vede altresì che l'idea di potenza, e ciò significa sempre della volontà di potenza, emerge attraversando il tutto da cima a fondo.

La seconda posizione di fondo è caratterizzata dal titolo: *La volontà di potenza* con il sottotitolo *Tentativo di una trasvalutazione di tutti i valori*. Un piano che ne fa parte (p. 424, n. 7 [VII, III, 401]) contiene come quarta parte dell'opera: « L'eterno ritorno ».

La terza posizione di fondo trasforma il titolo che nelle due precedenti era soltanto sottotitolo in titolo capitale (p. 435 [VIII, III, 355]): *Trasvalutazione di tutti i valori*. I piani che ne fanno parte contengono come quarta parte la « Filosofia dell'eterno ritorno » e una parte ulteriore, che varia di posizione, su « Coloro che dicono sì ». Eterno ritorno, volontà di potenza e trasvalutazione sono le tre parole-guida sotto le quali sta, in una distribuzione di volta in volta diversa, l'insieme della progettata opera capitale.

Ora, se non sviluppiamo speculativamente la posizione

di una domanda in grado di comprendere congiuntamente, come trasvalutazione, la dottrina dell'eterno ritorno dell'uguale, la dottrina della volontà di potenza e queste due dottrine nella loro connessione più intima, e se non arriviamo a cogliere contemporaneamente la posizione di questa domanda di fondo come necessaria nel corso della metafisica occidentale, non comprenderemo mai la filosofia di Nietzsche né capiremo niente del XX secolo e dei secoli a venire, cioè non capiremo niente di quello che è il nostro compito metafisico.

*L'unità di volontà di potenza, eterno ritorno
e trasvalutazione*

La dottrina dell'eterno ritorno dell'uguale è intimamente connessa con la dottrina della volontà di potenza. Questa dottrina, nella sua unitarietà, si autocomprende storicamente come trasvalutazione di tutti i valori finora in vigore.

Ma, in che senso la dottrina dell'eterno ritorno dell'uguale e quella della volontà di potenza sono essenzialmente connesse? Di questa domanda dovremo occuparci in modo più intenso, e precisamente in quanto è la domanda decisiva; basti quindi, per ora, una risposta allusiva.

L'espressione « volontà di potenza » nomina il carattere fondamentale dell'ente; qualsiasi ente che è, è – in quanto è – volontà di potenza. Con ciò è asserito quale carattere ha l'ente in quanto ente. Ma così non si è ancora affatto risposto alla prima autentica domanda della filosofia, bensì soltanto all'ultima domanda preliminare. Per colui che alla fine della filosofia occidentale può e deve domandare in modo ancora filosofico, la domanda decisiva non è più soltanto quella che si chiede quale carattere fondamentale abbia l'ente, come sia caratterizzato l'essere dell'ente, ma è la domanda che chiede: che cosa è questo essere stesso? È la domanda del « senso dell'essere », non soltanto dell'essere dell'ente; e il concetto di « senso » è qui esattamente definito come ciò partendo da cui, e in base a cui, l'essere può farsi manifesto ed entrare nella verità come tale. Ciò che oggi viene presentato come ontologia non ha niente a che fare con l'autenti-

ca questione dell'essere. È uno scomporre e un mettere fuori gioco l'uno contro l'altro i concetti tradizionali.

Che cos'è e com'è la volontà di potenza stessa? Risposta: l'eterno ritorno dell'uguale.

È forse un caso che questa dottrina ritorni costantemente, e nel punto decisivo, in tutti i piani dell'opera filosofica capitale? Che cosa mai significa che Nietzsche, in un piano che porta semplicemente il titolo « L'eterno ritorno » (XVI, 414 [VII, II, 267]), inizi la prima parte intitolandola « Il pensiero più grave »? Certo, la questione dell'essere è il pensiero più grave della filosofia perché è il suo pensiero più intimo e più esteriore al tempo stesso, è il pensiero con il quale essa sta e cade.

Abbiamo sentito che il carattere fondamentale dell'ente è volontà di potenza; è volere, dunque divenire. E tuttavia Nietzsche non si ferma qui, come solitamente si crede quando lo si accomuna a Eraclito. Piuttosto, in un passo che è esplicitamente contrassegnato come sinossi, Nietzsche dice quanto segue: « *Ricapitolazione: imprimere al divenire il carattere dell'essere – è questa la ^{suprema} volontà di potenza!* » (*La volontà di potenza*, n. 617 [VIII, I, 297]). Questo vuol dire che il divenire è, soltanto se è fondato nell'essere in quanto essere: « Che tutto ritorni è l'estremo avvicinamento di un mondo del divenire a quello dell'essere: culmine della contemplazione ». Con la sua dottrina dell'eterno ritorno Nietzsche, a suo modo, non pensa altro che quel pensiero che, in modo velato ma come vero e proprio pensiero movente, domina per intero tutta la storia della filosofia occidentale. Nietzsche pensa questo pensiero ritornando con la sua metafisica all'inizio della filosofia occidentale – detto più chiaramente: all'inizio così come la filosofia occidentale si abituò a vederlo nel corso della sua storia, abitudine che anche Nietzsche condivide, nonostante la sua comprensione altrimenti originaria della filosofia presocratica.

Secondo l'opinione pubblica corrente, Nietzsche è il rivoluzionario che nega, distrugge e profetizza – tutto ciò certo fa parte della sua immagine, e non è nemmeno un ruolo che egli si limitò a recitare, bensì una intima necessità della sua epoca. Ma l'essenziale per un rivoluzionario non è il rovesciamento in quanto tale, bensì il fatto che, nel rovesciamento, egli porta alla luce ciò che è decisivo ed essenziale. In filosofia sono tali ogni volta le poche grandi domande. Quando al « culmine della contempla-

zione » Nietzsche pensa il « pensiero più grave », pensa e contempla l'essere, cioè la volontà di potenza, come eterno ritorno. Che cosa significa questo – preso in senso molto lato ed essenziale? Significa l'eternità non come un « ora » che resta fermo, né come una successione che si sviluppa all'infinito, ma come l'« ora » che si ripercuote su se stesso: ma che cosa mai è questo se non l'essenza occulta del tempo? Pensare l'essere, la volontà di potenza, come eterno ritorno, pensare il pensiero più grave della filosofia, significa pensare l'essere come tempo. Nietzsche pensò questo pensiero, ma non lo pensò ancora come la *questione* di essere e tempo. Anche Platone e Aristotele pensarono questo pensiero quando concepirono l'essere come οὐσία (presenza), ma, al pari di Nietzsche, non lo pensarono affatto come questione.

Se noi poniamo questa questione, non crediamo di essere più intelligenti di Nietzsche e della filosofia occidentale, che Nietzsche pensa « soltanto » fino in fondo. Sappiamo che il pensiero più grave della filosofia è diventato ancora più grave, che il culmine della contemplazione non è stato ancora scalato, forse non è stato ancora nemmeno scoperto.

Se poniamo la volontà di potenza di Nietzsche, cioè la sua questione dell'essere dell'ente, nella prospettiva della questione di « essere e tempo », questo però non significa nemmeno che l'opera di Nietzsche venga messa in relazione con un libro intitolato *Essere e tempo*, e interpretata e valutata secondo quanto sta scritto in esso. Questo libro può essere a sua volta valutato soltanto a seconda del suo essere o meno all'altezza della questione che pone. Non c'è altra misura se non la questione stessa; soltanto questa questione è essenziale, non il libro, che per giunta conduce solo fino alla soglia della questione, non ancora al suo interno.

Chi non pensa il pensiero dell'eterno ritorno assieme alla volontà di potenza come ciò che in filosofia è propriamente da pensare, non capisce a sufficienza, in tutta la sua portata, nemmeno il contenuto metafisico della dottrina della volontà di potenza. Certo la connessione tra l'eterno ritorno come determinazione somma dell'essere e la volontà di potenza come carattere fondamentale di tutti gli enti non è evidente. Per questo Nietzsche parla del « pensiero più grave » e del « culmine della contemplazione ». Tutto ciò non impedisce che l'odierna in-

interpretazione di Nietzsche privi la dottrina dell'eterno ritorno del suo vero significato filosofico e si autoescluda così in modo definitivo da una fruttuosa comprensione della metafisica di Nietzsche. Citiamo due testimoni, indipendenti l'uno dall'altro, di una tale trattazione della dottrina dell'eterno ritorno nella filosofia di Nietzsche: Alfred Baeumler, *Nietzsche. Der Philosoph und Politiker* [Nietzsche. Il filosofo e politico], Reclam, Leipzig, 1931, e Karl Jaspers, *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens* [Nietzsche. Introduzione alla comprensione del suo filosofare], de Gruyter, Berlin-Leipzig 1936. In questi due autori, tale presa di posizione che rifiuta la dottrina dell'eterno ritorno, e che per noi la fraintende, è di tipo diverso e ha pure una ragione nei due casi diversa.

Baeumler spaccia quello che Nietzsche chiama il pensiero più grave e il culmine della contemplazione per una convinzione « religiosa » del tutto personale di Nietzsche e dice: « Può valere una soltanto delle due: o la dottrina dell'eterno ritorno o la dottrina della volontà di potenza » (p. 80). Questa sentenza dovrebbe essere motivata dalla seguente riflessione: la volontà di potenza è divenire, l'essere viene concepito come divenire; è la vecchia dottrina di Eraclito del fluire delle cose, ed è anche l'autentica dottrina di Nietzsche. Il suo pensiero dell'eterno ritorno non può non negare l'illimitato flusso del divenire. Questo pensiero introduce nella metafisica di Nietzsche una contraddizione. Dunque, o soltanto la dottrina della volontà di potenza o soltanto quella dell'eterno ritorno può determinare la filosofia di Nietzsche. Baeumler dice (p. 80): « In verità questo pensiero, dalla prospettiva del sistema di Nietzsche, è privo di importanza ». E a p. 82 ritiene che « anche Nietzsche, fondatore di una religione, compie ora una "egittizzazione" del mondo eracliteo ». Conseguentemente la dottrina dell'eterno ritorno significa una stasi del divenire. Baeumler presuppone in questa sua sentenza che Eraclito insegni l'eterno fluire delle cose nel senso del loro « andare sempre avanti ». Da qualche tempo sappiamo che questa interpretazione della dottrina di Eraclito non è greca. Non meno problematico di questa interpretazione di Eraclito è se sia lecito prendere senz'altro la volontà di potenza di Nietzsche come divenire nel senso dello scorrere via. Alla fin fine questo concetto del divenire è talmente su-

perficiale che non può essere attribuito senz'altro a Nietzsche. Ne risulta anzitutto che non necessariamente sussiste una contraddizione tra la tesi « l'essere è divenire » e la tesi « il divenire è essere ». Proprio questa è la dottrina di Eraclito. Ma anche posto che sussista una contraddizione tra queste due dottrine, tra la dottrina della volontà di potenza e la dottrina dell'eterno ritorno, da Hegel in poi sappiamo che una contraddizione non è necessariamente una prova contro la verità di una tesi metafisica, ma piuttosto una prova in suo favore. Se dunque eterno ritorno e volontà di potenza si contraddicono, allora questa contraddizione è forse proprio l'invito a *pensare* questo pensiero più grave, anziché evadere nel « religioso ». Ma anche ammesso che vi sia una contraddizione insuperabile e che la contraddizione costringa a decidere o per la volontà di potenza o per l'eterno ritorno, perché Baeumler si decide allora contro il pensiero più grave, contro il culmine della contemplazione di Nietzsche, per la volontà di potenza? La risposta è semplice: le riflessioni di Baeumler sul rapporto tra le due dottrine non riescono a penetrare, da nessuna parte, nell'ambito dell'effettivo domandare, e invece la dottrina dell'eterno ritorno, in cui egli paventa un « egitticismo », va contro la sua interpretazione della volontà di potenza, che, nonostante parli di metafisica, egli non comprende in senso metafisico ma interpreta in senso politico. La dottrina nietzscheana dell'eterno ritorno è in contrasto con la concezione della politica di Baeumler. Dunque questa dottrina è « priva di importanza » per il sistema di Nietzsche. Questa interpretazione di Nietzsche è tanto più curiosa, in quanto Baeumler è tra quei pochi che vanno contro l'esegesi psicologico-biologista di Nietzsche a opera di Klages.

La seconda interpretazione della dottrina nietzscheana dell'eterno ritorno è quella di Karl Jaspers. Jaspers, in verità, tratta diffusamente di questa dottrina e vede che qui siamo dinanzi a un pensiero decisivo di Nietzsche. Ma benché parli di essere, egli non porta questo pensiero nell'ambito della domanda fondamentale della filosofia occidentale e quindi non arriva nemmeno a coglierlo nella sua effettiva connessione con la dottrina della volontà di potenza. Per Baeumler la dottrina dell'eterno ritorno è inconciliabile con l'interpretazione politica di Nietzsche; per Jaspers non è possibile prendere seria-

mente la dottrina come questione reale, perché per lui in filosofia non si dà verità del concetto e del sapere concettuale.

Se però, in Nietzsche, la dottrina dell'eterno ritorno costituisce il nucleo più intimo del pensiero metafisico, non è allora erroneo, o perlomeno unilaterale, ricondurre l'ordinamento dei lavori preliminari all'opera filosofica capitale al piano che reca come titolo determinante *La volontà di potenza*?

I curatori hanno dato prova di grande perizia estrapolando, delle tre posizioni all'interno del piano, quella centrale. Infatti, anche per lo stesso Nietzsche lo sforzo decisivo doveva mirare anzitutto a far vedere, attraverso l'insieme dell'ente, il carattere fondamentale di quest'ultimo come volontà di potenza. Questo però non fu mai per lui il punto ultimo di arrivo; ma, se Nietzsche fu il pensatore che è, l'esibizione della volontà di potenza doveva ruotare costantemente entro il pensiero dell'essere dell'ente, cioè, per lui, dell'eterno ritorno dell'uguale.

Ma, ammesso che l'edizione dei lavori preliminari all'opera capitale, secondo il criterio direttivo della volontà di potenza, sia la migliore possibile, siamo pur sempre dinanzi a qualcosa che è soltanto postumo. Che cosa ne sarebbe stato di questi lavori preliminari se Nietzsche stesso avesse potuto trasformarli nell'opera capitale da lui progettata, nessuno lo sa. Tuttavia, ciò che è rimasto a nostra disposizione è così essenziale e ricco e, anche dalla prospettiva di Nietzsche, così definitivo, che si danno i presupposti per l'unica cosa che importa: pensare realmente l'autentico pensiero filosofico di Nietzsche. Saremo tanto più sicuri di riuscirci, quanto meno ci atterremo alla successione dei singoli brani così come si presenta nella raccolta postuma in forma di libro. Infatti, questo ordinamento dei singoli brani e aforismi entro gli schemi di ripartizione previsti da Nietzsche stesso è arbitrario e non essenziale. L'importante è pensare a fondo i singoli brani secondo il movimento speculativo proprio del domandare che pone le domande autentiche. Noi pertanto – rispetto all'ordinamento del testo esistente – salteremo qui e là all'interno delle singole sezioni. Anche in questo caso l'arbitrio, entro certi limiti, è inevitabile. Ma quello che rimane comunque decisivo è ascoltare Nietzsche stesso, porre le domande con lui, per mezzo di lui e così al tempo stesso contro di lui, ma per l'unica intima

cosa comune in questione nella filosofia occidentale. Tale lavoro può essere compiuto soltanto entro certi limiti. Ma si tratta di stabilire dove collocare la limitazione. Questa limitazione non esclude, anzi, attende ed esige da voi che con il tempo – il libro *La volontà di potenza* alla mano – lavoriate a fondo, nel senso e nel modo del procedere qui esercitato, su ciò che nel corso non viene trattato esplicitamente.

La struttura dell'« opera capitale ».

Il modo di pensare di Nietzsche come rovesciamento

Determiniamo la posizione metafisica di fondo di Nietzsche per mezzo di due tesi:

Il carattere fondamentale dell'ente in quanto tale è « la volontà di potenza ». L'essere è « l'eterno ritorno dell'uguale ». Se pensiamo a fondo la filosofia di Nietzsche interrogandola lungo il filo conduttore di queste due tesi, andiamo oltre la posizione di fondo di Nietzsche e della filosofia a lui precedente. Ma soltanto questo andare oltre consente di ritornare su Nietzsche. Ciò avverrà per mezzo di una interpretazione della *Volontà di potenza*. Il piano su cui si basa l'edizione in volume, progettato e persino datato da Nietzsche stesso (17 marzo 1887), presenta la forma seguente (XVI, 421 [VIII, 1, 302-303]).

LA VOLONTÀ DI POTENZA

Tentativo di una trasvalutazione di tutti i valori

Libro primo: *Il nichilismo europeo*.

Libro secondo: *Critica dei valori finora supremi*.

Libro terzo: *Principio di una nuova posizione di valori*.

Libro quarto: *Disciplina e allevamento*.

La nostra interrogazione incomincia subito dal terzo libro e si limita a esso. Già il titolo, *Principio di una nuova posizione di valori*, indica che qui si parlerà di ciò che costituisce il fondamento e la struttura.

Di conseguenza, l'importante in filosofia è per Nietzsche una posizione di valori, vale a dire la posizione del valore secondo il quale e in base al quale si determina il modo in cui deve essere tutto ciò che è. Il valore supremo è ciò che in ogni ente, in quanto deve essere un ente, è

importante. Una « nuova » posizione di valori porrà quindi, rispetto a quella antica e antiquata, un valore diverso che sarà determinante in futuro. Per questo nel secondo libro è premessa una critica dei valori supremi finora in vigore. Per tali valori si intendono la religione, e precisamente quella cristiana, la morale e la filosofia. Il discorso e la scrittura di Nietzsche sono qui spesso imprecisi e ambigui; infatti religione, morale e filosofia non sono esse stesse i valori supremi, bensì i modi fondamentali di porre e di imporre i valori supremi. Soltanto per questo, indirettamente, esse stesse possono valere ed essere poste come « valori supremi ».

La critica dei valori supremi finora in vigore non è semplicemente una loro confutazione come non veri, ma è mostrare che essi hanno origine da posizioni che debbono affermare proprio ciò che deve essere negato dai valori posti. Critica dei valori supremi finora in vigore significa quindi propriamente: chiarificazione dell'origine problematica delle rispettive posizioni di valori e perciò dimostrazione della problematicità dei valori stessi. A questa critica, contenuta nel secondo libro, è premessa una esposizione del nichilismo europeo, contenuta nel primo. L'opera deve di conseguenza cominciare con una esposizione complessiva del nichilismo, il fatto fondamentale della storia occidentale. Il nichilismo non è per Nietzsche una visione del mondo che sorga a caso, in un luogo e in un tempo qualsiasi, ma è il carattere fondamentale dell'accadere della storia occidentale da lui per la prima volta riconosciuto in tale nettezza e portata. Il nichilismo è all'opera anche là, anzi, proprio là dove non è sostenuto come dottrina o esigenza, ma dove si sostiene in apparenza il contrario. Nichilismo significa che i valori supremi si svalutano. Questo vuol dire: quelle che nel cristianesimo, nella morale a cominciare dalla tarda antichità e nella filosofia da Platone in poi furono poste come le realtà e le leggi determinanti, perdono la loro forza vincolante; e ciò significa sempre per Nietzsche: perdono la loro forza creativa. Il nichilismo non è mai per Nietzsche un mero fatto dell'epoca a lui immediatamente contemporanea e nemmeno soltanto del XIX secolo. Il nichilismo incomincia già nei secoli avanti Cristo e non finisce con il XX secolo. Questo processo storico riempirà di sé anche i secoli venturi, anche quando, anzi, proprio quando parte una reazione di difesa. Ma, per Nietzsche,

il nichilismo non è mai nemmeno soltanto dissoluzione, disvalore e distruzione, bensì un carattere fondamentale del movimento storico che per lunghi tratti non esclude, anzi, ha bisogno di una certa ascesa creativa e la promuove. « Corruzione », « degenerazione fisiologica » e altre condizioni simili non sono cause del nichilismo, ma sono già le sue conseguenze. Per questo, il nichilismo non può essere nemmeno superato semplicemente eliminando queste condizioni. Il superamento viene al massimo ritardato se la contro-difesa mira soltanto a questi guasti e alla loro eliminazione. Ci vuole un sapere molto profondo e un impegno ancora più serio per capire ciò che Nietzsche designa con nichilismo.

In accordo con la necessaria appartenenza a questo movimento della storia europea e in seguito all'inevitabile critica delle posizioni di valori finora in vigore, la nuova posizione di valori è necessariamente una *transvalutazione* di tutti i valori. Perciò il sottotitolo che nell'ultima fase della filosofia di Nietzsche diventa il titolo capitale designa il carattere generale del contromovimento che si oppone al nichilismo *all'interno* del nichilismo stesso. Nessun movimento storico può fuoriuscire dalla storia e ricominciare semplicemente da capo. Esso è tanto più storico, cioè fonda la storia in modo tanto più originario, quanto più supera sin dalle radici ciò che finora è stato, creando un nuovo ordine a livello delle radici. Ora, la grande esperienza della storia del nichilismo insegna che tutte le posizioni di valori restano impotenti, se a esse non vengono incontro il corrispondente atteggiamento fondamentale del valutare e il corrispondente modo di pensare.

Per potere essere « compresa », ogni posizione di valori in senso essenziale non deve soltanto sviluppare fino in fondo le sue possibilità, ma al tempo stesso deve già allevare coloro che portano il nuovo atteggiamento in sostegno alla nuova posizione di valori, per reggerla in futuro. I nuovi bisogni e le nuove esigenze devono essere allevati. E questo processo consuma, per così dire, la maggior parte del tempo storicamente assegnato ai popoli. Le grandi epoche, in quanto grandi, sono per lo più uniche nel loro ricorrere e brevissime nella durata; così come i grandi momenti del singolo si condensano nell'unicità dell'attimo. Una nuova posizione di valori racchiude in sé la creazione e il consolidamento dei bisogni e delle

istanze che vengono incontro ai nuovi valori. Per questo l'opera deve avere la sua conclusione nel libro quarto, *Disciplina e allevamento*.

Ma è altresì una esperienza fondamentale della storia delle posizioni di valori sapere che anche la posizione dei valori supremi non avviene d'un colpo, che mai la verità eterna appare in cielo nello spazio di una notte e che mai a nessun popolo nella storia la propria verità è caduta in grembo. Coloro che pongono i valori supremi, i creatori, in testa i nuovi filosofi, debbono essere secondo Nietzsche coloro che tentano; debbono mettersi in cammino e aprire strade sapendo di non avere la verità. Da tale consapevolezza, però, non segue affatto che essi considerino i loro concetti come gettoni che si possano scambiare a piacimento con altri; ne segue, al contrario, che il rigore e il carattere vincolante del pensiero devono ricevere una fondazione nelle cose stesse, ignota alla filosofia tradizionale. Solo così, infatti, si crea la possibilità che una posizione di fondo si affermi contro un'altra e che la contesa diventi una contesa effettiva e quindi l'effettiva origine della verità. I nuovi pensatori devono essere coloro che tentano, essi cioè, con il domandare, devono mettere alla prova e in tentazione l'ente stesso in relazione al suo essere e alla sua verità. Di conseguenza, quando nel sottotitolo della sua opera Nietzsche scrive «*Tentativo*» di una trasvalutazione di tutti i valori, questo non è un modo di dire per esprimere modestia e alludere al fatto che quanto viene presentato è ancora imperfetto, non significa «saggio» in senso letterario, ma significa, con chiara consapevolezza, l'atteggiamento fondamentale del nuovo domandare che proviene dal contromovimento che si oppone al nichilismo. «*Facciamo un tentativo con la verità! Forse sarà la rovina dell'umanità! Orsù!*» (XII, 410 [VII, II, 77]).

«Ma noi, nuovi filosofi, non cominciamo solo con l'esporsi l'effettiva gerarchia e diversità di valore degli uomini, ma vogliamo anche l'esatto opposto di una assimilazione, di un livellamento: noi insegniamo l'estraniamento in ogni senso, scaviamo abissi come non ce ne sono ancora stati, vogliamo che l'uomo diventi più cattivo di quanto sia mai stato. Per il momento viviamo ancora estranei e celati l'uno all'altro. Per molte ragioni ci sarà necessario vivere da solitari e anche portare maschere –

ci troveremo quindi male nella ricerca dei nostri simili. Vivremo soli e conosceremo verosimilmente i tormenti di tutte le sette solitudini. E se per caso ci ritroveremo per la stessa strada, c'è da scommettere che non ci riconosceremo o che ci inganneremo a vicenda» (*La volontà di potenza*, n. 988 [VII, III, 236-37]).

Il procedere di Nietzsche, il suo modo di pensare nell'atto della nuova posizione di valori, è un costante rovesciare. Avremo occasioni a sufficienza per pensare più a fondo questi rovesciamenti. A chiarimento citiamo per ora soltanto due esempi. Schopenhauer interpreta l'essenza dell'arte come «quietativo della vita», come ciò che calma la vita nella sua miseria e nei suoi patimenti, ciò che sospende la volontà, il cui impulso provoca come effetto la miseria dell'esistenza. Nietzsche rovescia tutto questo e dice: l'arte è lo «stimolante» della vita, ciò che eccita e potenzia la vita. «Ciò che *incita* perennemente alla vita, alla vita perenne» (XIV, 370 [VIII, III, 20]). «Stimolante» è l'evidente rovesciamento di «quietativo».

Un secondo esempio. Alla domanda «che cosa è la verità?» Nietzsche risponde: «*La verità è la specie di errore senza la quale una determinata specie di esseri viventi non potrebbe vivere*. Ciò che decide è da ultimo il valore per la vita» (*La volontà di potenza*, n. 493 [VII, III, 182]). «Verità»: nel mio modo di pensare ciò non indica necessariamente il contrario dell'errore, ma, nei casi più tipici, soltanto una disposizione di diversi errori l'uno rispetto all'altro» (*La volontà di potenza*, n. 535 [VII, III, 280]). Certo si penserebbe in maniera altamente superficiale se, dopo siffatte tesi, si volesse spiegare che, dunque, per Nietzsche tutto ciò che è errore ha valore di verità. La tesi di Nietzsche – la verità è l'errore e l'errore è la verità – può essere capita soltanto dalla prospettiva della sua posizione di fondo rispetto all'intera filosofia occidentale da Platone in poi. Se capiamo questo, la tesi suona allora già meno strana. Il procedimento nietzscheano del rovesciare arriva talvolta sino alla mania consapevole, se non addirittura alla mancanza di gusto. In riferimento al proverbio «ride bene chi ride ultimo», Nietzsche afferma, rovesciandolo: «E chi oggi ride bene, ride anche per ultimo» (VIII, 67 [VI, III, 61]). Rispetto al «non vedere eppure credere» egli parla del «vedere eppure non credere» e lo chiama «la prima virtù di chi co-

nosce», la cui «massima tentazione» è «la prima apparenza» (XII, 241 [VII, 1/2, 54]).

Non è necessario essersi addentrati troppo nel pensiero di Nietzsche per constatare ovunque, e agevolmente, la sua procedura del rovesciamento. In base a questa constatazione si è costruita a proprio comodo una obiezione di fondo contro il suo procedere e quindi contro la sua intera filosofia: il rovesciare è soltanto un negare, l'eliminazione dell'ordine dei valori finora in vigore ancora non ne fa nascere di nuovi. Quando si avanzano siffatte obiezioni è sempre bene supporre, almeno in via ipotetica, che in fin dei conti il filosofo preso in considerazione fosse tanto acuto da porsi egli stesso tali dubbi. Non solo Nietzsche ha creduto che con il rovesciamento nasca un nuovo ordine di valori, ma ha detto esplicitamente che esso nasce «da sé». Dice: «Una volta che in tal modo sia infranta la tirannia dei valori finora in vigore, una volta che abbiamo abolito il "mondo vero", dovrà seguirne da sé un nuovo ordine del mondo» [VIII, III, 109]. Con una semplice abolizione deve sopravvenire da sé qualcosa di nuovo! Può questa opinione essere attribuita a Nietzsche, oppure l'abolire e il rovesciare significano anzitutto qualcosa di diverso da ciò che ci si può immaginare con l'aiuto dei concetti quotidiani?

Qual è il principio della nuova posizione di valori?

È importante chiarire prima dal punto di vista generale questo titolo del terzo libro, che è quello al quale ci limitiamo. Principio viene da *principium*. Il concetto corrisponde a quello che i Greci chiamavano ἀρχή: ciò a partire da cui qualcosa si determina diventando quello che è, e come è. Principio è il fondamento su cui qualcosa sta e da cui è dominato e diretto nella sua intera struttura ed essenza. Intendiamo i principi (*Prinzipien*) anche come tesi fondamentali (*Grundsätze*). Ma le tesi fondamentali sono «principi» soltanto in modo derivato, cioè soltanto in quanto pongono in una tesi qualcosa come fondamento di qualcos'altro. Una tesi in quanto tesi non può mai essere principio. Principio di una nuova posizione di valori è ciò in cui il porre valori ha, in quanto tale, il suo fondamento portante e determinante. Il principio di una nuova posizione di valori è un siffatto fondamento che rende il porre valori, rispetto a quello finora in vigore, un porre valori nuovo. Deve essere nuovo il porre valori, quindi non solo ciò che viene posto come valore ma, soprattutto,

il modo in cui i valori vengono posti. Se si obietta a Nietzsche di non essere stato in fondo creativo e di non avere in realtà posto nuovi valori, bisogna prima verificare tale obiezione. Ma qualunque sia l'esito di tale verifica, l'obiezione in sé non tocca ciò che Nietzsche voleva davvero e prima di ogni altra cosa: fondare in modo nuovo la maniera in cui i valori vengono posti, darne un nuovo fondamento. Il titolo del terzo libro, *Principio di una nuova posizione di valori*, se si vuole capire qualcosa di ciò che qui è pensato, va letto nel senso seguente: il nuovo fondamento da cui in futuro scaturirà, e su cui poggerà, il modo di porre i valori. Come va inteso questo fondamento?

Se, come dice il titolo, nell'opera si tratta della volontà di potenza, e se il terzo libro deve fornire ciò che ne costituisce il fondamento e la struttura, allora questo principio della nuova posizione di valori può essere soltanto la volontà di potenza. Come la si deve intendere? Abbiamo detto provvisoriamente che la volontà di potenza nomina il carattere fondamentale di tutto ciò che è; essa indica *che cosa* nell'ente costituisce ciò che propriamente è. Ora, la riflessione decisiva di Nietzsche procede così: se si deve fissare ciò che propriamente deve essere e che di conseguenza deve divenire, lo si potrà fare solo se prima si saprà con verità e chiarezza che cosa è e che cosa costituisce l'essere. Come potrebbe altrimenti essere determinato ciò che deve essere?

Nel senso di questa riflessione molto generale, la cui sostenibilità ultima deve rimanere ancora aperta, Nietzsche dice: «Compito: *vedere* le cose *come sono!*» (XII, 13 [V, II, 353]). «La mia filosofia: tirare fuori l'uomo dalla *parvenza* a costo di *qualsiasi* pericolo! E non temere la rovina della vita!» (XII, 18 [V, II, 505]). E infine: «Poiché mentite a proposito di ciò che è, non vi viene sete di ciò che dovrà essere» (XII, 279 [VII, 1/2, 8]).

L'indicazione della volontà di potenza quale carattere fondamentale dell'ente ha il compito di eliminare la menzogna nell'esperienza e nell'interpretazione dell'ente. Ma non solo. Con ciò deve essere pure fondato il principio, cioè posto il fondamento da cui scaturisce e in cui deve rimanere radicata la posizione di valori; infatti la «volontà di potenza» è già in se stessa uno stimare e un porre valori. Se l'ente è concepito come volontà di potenza, allora diventa superfluo un «dover essere» che sarebbe prima necessario appendere sopra l'ente affinché questo

lo prenda per misura. Se la vita stessa è volontà di potenza, allora è essa stessa il fondamento, il *principium* della posizione di valori. Allora non è un dover essere che determina l'essere, ma è l'essere a determinare un dover essere. « Quando parliamo di valori, parliamo sotto l'ispirazione della vita, nell'ottica della vita: la vita stessa ci costringe a porre valori; la vita stessa valuta per nostro tramite *quando* poniamo valori... » (VIII, 89 [VI, III, 81]).

Mettere in evidenza il principio della nuova posizione di valori significa, perciò, anzitutto dimostrare che la volontà di potenza è il carattere fondamentale dell'ente in tutti i suoi territori e i suoi ambiti. In relazione a tale compito i curatori della *Volontà di potenza* hanno suddiviso questo terzo libro in quattro capitoli:

- I. La volontà di potenza come conoscenza.
- II. La volontà di potenza nella natura.
- III. La volontà di potenza come società e individuo.
- IV. La volontà di potenza come arte.

Per questa suddivisione fu possibile utilizzare diverse indicazioni di Nietzsche. Anzitutto il piano I, 7 del 1885 (XVI, 415 [VII, III, 315]): « La volontà di potenza. Tentativo di una interpretazione di ogni accadere. Prologo sull'incombente "mancanza di senso". Problema del pessimismo ». Seguono poi in serie: « Logica. Fisica. Morale. Arte. Politica ». Sono le usuali discipline della filosofia; manca soltanto, e non a caso, la teologia speculativa. Per prendere posizione in merito all'interpretazione nietzscheana dell'ente come volontà di potenza – presa di posizione decisiva – è importante sapere che fin dall'inizio Nietzsche vedeva l'ente, nel suo insieme, entro le prospettive delle tradizionali discipline della filosofia scolastica.

Per ripartire nei capitoli indicati gli aforismi contenuti nel manoscritto fu preso in considerazione, come ulteriore ausilio, un indice nel quale Nietzsche stesso aveva numerato 372 aforismi ripartendoli in singoli libri, sia pure di un piano successivo III, 6 (XVI, 424 [VIII, II, 418]). L'indice è riprodotto in XVI, 454-467 [VIII, II, 401-17]); risale al 1888.

La disposizione del terzo libro della *Volontà di potenza* così come si presenta oggi è perciò ben fondata, sempre nella misura in cui ciò è possibile sulla base dei manoscritti di cui disponiamo.

Noi però iniziamo l'interpretazione del terzo libro non dal primo capitolo, « La volontà di potenza come conoscenza », ma dal quarto e ultimo: « La volontà di potenza come arte ».

Questo capitolo comprende gli aforismi dal n. 794 al n. 853. Le ragioni per le quali noi cominciamo con questo capitolo risulteranno ben presto dal suo contenuto. Il prossimo compito non può essere che domandare: come vede e determina Nietzsche l'essenza dell'arte? L'arte è, come indica già il titolo del capitolo, una forma della volontà di potenza. Se l'arte è una forma della volontà di potenza e se, nella totalità dell'essere, l'arte è a noi per eccellenza accessibile, allora è soprattutto in base alla concezione nietzscheana dell'arte che si può capire che cosa significa volontà di potenza. Affinché però l'espressione « volontà di potenza » non continui a restare una mera parola, anticipiamo i tratti che caratterizzano l'interpretazione del quarto capitolo domandando: 1) Che cosa intende Nietzsche con questa espressione? 2) Perché non deve sorprendere il fatto che il carattere fondamentale dell'ente viene determinato come *volontà*?

*L'essere dell'ente come volontà
nella metafisica tradizionale*

Per cominciare dall'ultima domanda: la concezione dell'essere dell'ente come volontà è in linea con la migliore e più grande tradizione della filosofia tedesca. Se, partendo da Nietzsche, volgiamo lo sguardo indietro, ci imbattiamo direttamente in Schopenhauer. La sua opera capitale, che per Nietzsche fu inizialmente uno stimolo alla filosofia ma lentamente finì per diventare la pietra di inciampo, reca come titolo: *Il mondo come volontà e rappresentazione*. Ma ciò che Nietzsche intende per volontà è qualcosa di completamente diverso. Non basta nemmeno intendere il concetto nietzscheano di volontà soltanto come il rovesciamento di quello schopenhaueriano.

L'opera capitale di Schopenhauer apparve nel 1818. È profondamente debitrice nei confronti delle opere capitali di Schelling e di Hegel, che a quell'epoca erano già apparse. La prova migliore di questo debito sono le contumelie eccessive e di cattivo gusto che per tutta la vita Schopenhauer riversò su Hegel e Schelling. Schopen-

hauer chiama Schelling un « fanfarone » e Hegel un « goffo ciarlatano ». Queste contumelie contro la filosofia, che in seguito sono state sovente imitate seguendo l'esempio di Schopenhauer, non hanno nemmeno il dubbio pregio di essere poi tanto « nuove ».

In una delle sue opere più profonde, il trattato *Sull'essenza della libertà umana* apparso nel 1809, Schelling ha spiegato: « In ultima e suprema istanza non c'è alcun altro essere che il volere. Il volere è l'essere originario » (I, VII, 350).^{*} E Hegel, nella sua *Fenomenologia dello spirito* (1807), ha concepito l'essenza dell'essere come sapere, ma il sapere come uguale per essenza al volere.

Schelling e Hegel erano consapevoli, interpretando l'essere come volontà, di pensare il pensiero di un altro grande pensatore tedesco, il concetto di essere di Leibniz; questi determinava l'essenza dell'essere come l'unità originaria di *perceptio* e *appetitus*, di rappresentazione e volontà. Nietzsche stesso, non a caso, nella *Volontà di potenza* cita Leibniz in due punti decisivi: « La filosofia tedesca nel suo insieme – Leibniz, Kant, Hegel, Schopenhauer, per nominare i grandi – è la specie più radicale di *romanticismo* e di nostalgia per la patria che ci sia stata finora: l'aspirare a quanto di meglio ci sia mai stato » (n. 419 [VII, III, 368]). E ancora: « Händel, Leibniz, Goethe, Bismarck – caratteristici della *specie tedesca forte* » (n. 884 [VIII, II, 96]).

Ora, però, non si può dire che la dottrina nietzscheana della volontà di potenza sia dipendente da Leibniz, da Hegel o da Schelling, per porre fine con tale constatazione a ulteriori approfondimenti. « Dipendenza » non è un concetto che possa essere utilizzato per cogliere il rapporto fra grandi. Dipendente è sempre e soltanto il piccolo dal grande. Esso è « piccolo » proprio perché crede di essere indipendente. Il grande pensatore è grande perché è capace di ascoltare l'opera degli altri « grandi »,

^{*} Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, in *Philosophische Schriften*, vol. I, Krüll, Landshut, 1809. Heidegger cita dall'edizione: *Sämtliche Werke*, a cura di Karl Friedrich August Schelling, Cotta, Stuttgart e Augsburg, 1856-1861 (sez. I, vol. VII, p. 350). Trad. it. di Susanna Drago Del Boca, *Ricerche filosofiche sulla libertà umana e gli oggetti che vi sono connessi*, in *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, a cura di Luigi Pareyson, Mursia, Milano, 1974 (1990), pp. 77-140, qui p. 91.

traendone ciò che vi è di più grande e trasformandolo in modo originale.

Quando in merito alla dottrina del carattere di volontà dell'essere si rimanda all'albero genealogico di Nietzsche, con ciò non si intende ricavarne una dipendenza, ma solo accennare al fatto che una tale dottrina all'interno della metafisica occidentale non è arbitraria, ma forse addirittura necessaria. Ogni vero pensiero si lascia determinare dalla cosa stessa che è da pensare. In filosofia è l'essere dell'ente che deve essere pensato; non si dà in essa un vincolo più alto e più rigoroso per il pensare e per il domandare. Tutte le scienze, invece, pensano sempre e soltanto *un* ente tra gli altri, *un* determinato ambito dell'ente. Esse sono direttamente vincolate soltanto a quest'ultimo, ma mai in modo assoluto. Poiché nel pensiero filosofico vige il più alto vincolo possibile, tutti i grandi pensatori pensano la stessa cosa. Ma questa « stessa cosa » è talmente essenziale e ricca, che mai un singolo la esaurisce, ma ognuno non fa che vincolare l'altro in modo ancora più rigoroso. Concepire l'ente nel suo carattere fondamentale come volontà, non è l'avviso di singoli pensatori, ma una necessità della storia dell'esistenza che essi fondano.

La volontà come volontà di potenza

Ma, per anticipare ora l'aspetto decisivo, domandiamo: che cosa intende Nietzsche stesso con il termine « volontà di potenza »? Che cosa significa volontà? Che cosa significa volontà di potenza? Queste due domande sono per Nietzsche un'unica domanda; infatti per lui la volontà non è altro che volontà di potenza, e la potenza non è altro che l'essenza della volontà. La volontà di potenza è allora volontà di volontà, cioè volere è volere se stesso. Ma questo necessita di un chiarimento.

In tale tentativo, come in tutte le definizioni di concetti con una analoga articolazione che pretendono di cogliere l'essere dell'ente, dobbiamo tenere presenti due cose: 1) una definizione precisa del concetto, nei termini di una enumerazione delle note distintive di ciò che deve essere definito, rimane vuota e non-vera finché non realizziamo ciò di cui si discorre e non ce lo poniamo interiormente dinanzi. 2) Per capire il concetto nietzscheano

di volontà vale in particolare quanto segue: se per Nietzsche la volontà in quanto volontà di potenza è il carattere fondamentale di tutto ciò che è, nel determinare allora l'essenza della volontà non ci possiamo richiamare a un ente determinato, e nemmeno a un modo di essere particolare, per poi, da qui, spiegare l'essenza della volontà.

La volontà come carattere generale di tutto ciò che è, quindi, non dà alcuna diretta indicazione circa la provenienza del suo concetto in quanto concetto dell'essere. Nietzsche in verità non ha mai sviluppato questo stato di cose in modo fondamentale e sistematico, eppure sa chiaramente di perseguire qui una domanda insolita.

Due esempi possono chiarire di che cosa si tratta. Nell'idea corrente che se ne ha, la volontà è ritenuta una facoltà psichica. Si determina che cosa sia la volontà in base all'essenza della psiche; ed è la psicologia che tratta della psiche. Psiche significa un ente particolare distinto dal corpo o dallo spirito. Se ora, per Nietzsche, la volontà determina l'essere di ogni ente, allora non è la volontà a essere qualcosa che ha il carattere della psiche, ma è la psiche qualcosa che ha il carattere della volontà. Ma anche il corpo e lo spirito sono volontà, in quanto « sono ». Inoltre: la volontà è ritenuta una facoltà; ciò significa potere, essere in grado di, avere il potere ed esercitarlo. Il carattere di ciò che è in sé potenza, come per Nietzsche la volontà, non può quindi essere determinato definendolo come facoltà, poiché l'essenza di una facoltà è fondata nell'essenza della volontà come potenza.

Un secondo esempio: la volontà è ritenuta una specie di causa. Noi diciamo: quest'uomo agisce più con la volontà che con l'intelletto; la volontà produce qualcosa, provoca un effetto, un successo. Ma l'essere causa è un modo particolare di essere, dunque l'essere in quanto tale non può venire concepito per suo mezzo. La volontà non è un provocare un effetto. Quello che comunemente si prende per ciò che provoca un effetto, la facoltà del causare, è fondato esso stesso nella volontà (cfr. VIII, 80 [VI, III, 72]).

Se la volontà di potenza connota l'essere stesso, non c'è più nulla che *in quanto tale* possa ulteriormente determinare la volontà. La volontà è volontà; ma questa determinazione, formalmente corretta, non dice più nulla. Essa induce facilmente in errore, in quanto si crede che alla semplice parola corrisponda una cosa altrettanto semplice.

Per questo Nietzsche può dichiarare: « Oggi sappiamo che essa [la "volontà"] è soltanto una parola » (*Crepuscolo degli idoli*, 1888; VIII, 80 [VI, III, 72]). A ciò corrisponde una affermazione precedente, che risale al periodo dello *Zarathustra*: « Io rido della vostra libera volontà e anche di quella non libera: è per me un'illusione quella che voi chiamate volontà, la volontà non esiste » (XII, 267 [VII, II/2, 80]). Strano che il pensatore per il quale la volontà è il carattere fondamentale di tutto ciò che è dica che « non esiste volontà ». Ma Nietzsche intende dire che non esiste *quella* volontà che finora era nota e denominata come facoltà psichica e come appetito universale.

Nietzsche deve nondimeno dire ogni volta di nuovo che cosa è la volontà. Dice per esempio: la volontà è un « affetto », la volontà è una « passione », la volontà è un « sentimento », la volontà è un « comando ». Ma la connotazione della volontà come « affetto » e concetti simili non si dà nell'ambito della psiche e degli stati psichici? Affetto, passione, sentimento e comando non sono cose diverse l'una dall'altra? Ciò a cui qui si ricorre per chiarire l'essenza della volontà non deve prima essere esso stesso sufficientemente chiaro? Ma che cosa è più oscuro dell'essenza dell'affetto e della passione e della loro differenza? Come fa la volontà a essere tutto questo contemporaneamente? Difficilmente possiamo eludere queste domande e queste perplessità nei confronti dell'interpretazione nietzscheana dell'essenza della volontà. Eppure esse non toccano forse il punto decisivo. Nietzsche stesso sottolinea: « Il volere mi sembra prima di tutto qualcosa di *complicato*, qualcosa che soltanto come parola è un'unità, – e appunto in un'unica parola si nasconde il pregiudizio del volgo che ha prevalso sulla cautela sempre scarsa dei filosofi » (*Al di là del bene e del male*; VII, 28 [VI, II, 22]). Nietzsche sta qui parlando soprattutto contro Schopenhauer, il quale ritiene che la volontà sia la cosa più semplice e nota del mondo.

Poiché però, secondo Nietzsche, la volontà in quanto volontà di potenza connota l'essenza dell'essere, la volontà rimane sempre ciò che va propriamente cercato e determinato. Bisogna soltanto, una volta che questa essenza sia stata scoperta, ritrovarla ovunque per non perderla più. Lasciamo per ora aperto il problema di sapere se il modo di procedere di Nietzsche sia il solo possibile, se egli abbia avuto sufficientemente chiara l'unicità del *do-*

mandare dell'essere e in linea di principio abbia pensato a fondo le vie qui necessarie e possibili. È certo comunque che, data la polisemia del concetto di volontà e delle determinazioni concettuali dominanti, non rimaneva a Nietzsche altra via che quella di chiarire, con l'ausilio di ciò che è noto, quello che intendeva dire, e di respingere invece quello che non intendeva dire (cfr. l'osservazione generale sui concetti della filosofia in *Al di là del bene e del male*; VII, 31-32 [VI, II, 24-25]).

Se tentassimo di cogliere il volere nella peculiarità che per così dire si impone per prima, diremmo che il volere è un « tendere a... » (*Hin zu...*), un « mirare a qualcosa... » (*Auf etwas los...*); il volere è un comportamento diretto a qualcosa. Ma quando guardiamo direttamente una cosa presente dinanzi a noi o quando, osservandolo, seguiamo il decorso di un processo, siamo in un comportamento di cui si può dire lo stesso: siamo diretti alla cosa rappresentandola, e qui non è in gioco alcun volere. Nella mera contemplazione delle cose non vogliamo fare niente « con » le cose, non vogliamo niente « dalle » cose, lasciamo che le cose siano appunto le cose che sono. Essere diretto a qualcosa non è ancora un volere, eppure nel volere è insito un tale « tendere a... ».

Possiamo però anche « volere » la cosa, ad esempio un libro o una motocicletta. Un ragazzo « vuole » averla, cioè gli piacerebbe averla. Questo voler avere non è un mero rappresentare, ma una specie di appetire con il carattere particolare del desiderare. Ma desiderare non è ancora volere. Chi si limita soltanto a desiderare nel senso più puro, non vuole affatto, ma spera che la cosa desiderata accada senza il suo intervento. Forse che allora il volere è un desiderare a cui si aggiunge il proprio intervento? No, volere non è affatto desiderare, ma è il porsi ai propri comandi, è la risolutezza del comandare a sé che è già in sé esecuzione. Ma con questa connotazione del volere abbiamo improvvisamente introdotto una serie di determinazioni che non erano inizialmente date con ciò che avevamo di vista, con quel dirigersi a qualcosa.

Eppure sembra che l'essenza della volontà sia colta nel modo più puro quando questo « dirigersi a... » viene convenientemente distinto, in quanto puro volere, da un dirigersi a qualcosa nel senso del mero concupire, desiderare, appetire o del mero rappresentare. La volontà è posta in questo caso come la pura relazione del semplice

« tendere a... ». Ma porla in questo modo è un errore. Nella convinzione di Nietzsche è l'errore fondamentale di Schopenhauer ritenere che esista qualcosa come il puro volere, il quale sarebbe in modo tanto più puro un volere quanto più completa è l'indeterminatezza in cui viene lasciato il voluto e quanto più decisamente il volente è messo fuori campo. Sta invece nell'essenza del volere che in esso il voluto e il volente vengano inclusi nel volere, anche se non nel senso esteriore secondo cui possiamo dire che anche dell'appetire fanno parte qualcosa che appetisce e qualcosa che è appetito.

La domanda decisiva è per l'appunto: come e in base a che cosa fanno parte del volere, nel volere, il voluto e il volente? Risposta: in base al volere e per mezzo del volere. Il volere vuole il volente in quanto tale, e il volere pone il voluto in quanto tale. Volere è essere risoluto a se stesso, ma a se stesso nel senso di ciò che vuole quello che nel volere è posto come voluto. La volontà porta di volta in volta di per sé, nel suo volere, una generale determinatezza. Uno che non sa che cosa vuole, non vuole affatto e non può affatto volere; non esiste un volere in generale; « infatti la volontà, in quanto affetto del comando, è il segno di riconoscimento decisivo del dominio esercitato su se stessi e della forza » (*La gaia scienza*, libro V, 1886; V, 282 [V, II, 49]). Invece l'appetire può essere indeterminato sia riguardo a ciò che propriamente si appetisce, sia in riferimento a chi appetisce. Nell'appetito e nell'impulso siamo presi in un « tendere a » e non sappiamo nemmeno noi che cosa sia in gioco. Nel mero appetire qualcosa non siamo in verità presenti a noi stessi, e per questo non v'è qui nemmeno la possibilità di aspirare al di là di noi stessi, cosicché non facciamo che appetire e siamo completamente assorbiti in questo appetire. La volontà invece è essere risoluto a se stesso – è sempre volere al di là di se stesso. Quando Nietzsche accentua in più modi il carattere di comando della volontà, non intende una prescrizione o una direttiva per l'esecuzione di una azione; non intende neppure l'atto di volontà nel senso di una risoluzione, ma la risolutezza – ciò per cui il volere ha lo slancio che punta sul volente e sul voluto, e questo slancio nei termini di una fermezza fondata, stabile. Può comandare in senso vero e proprio – il che non è da equiparare al mero dare ordini qui e là – soltanto colui che non solo è in grado di sottomettersi al comando, ma

che è anche costantemente disposto a farlo. Con questa disponibilità egli si è messo nell'area del comando come colui che per primo obbedisce dando l'esempio. In questa fermezza del volere che si slancia oltre se stessa sta l'«essere signore di...», l'avere potere su ciò che nel volere viene aperto e che in esso, nella risolutezza, viene tenuto fermo come afferrato saldamente.

Il volere stesso è l'«essere signore di...» che si slancia al di là di se stesso; la volontà è in se stessa potenza. E la potenza è volere in-sé-stante (*in-sich-ständig*). La volontà è potenza, e la potenza volontà. Allora l'espressione «volontà di potenza» non ha senso? Effettivamente non lo ha, se si pensa la volontà nell'accezione del concetto nietzscheano di volontà. Ma Nietzsche adopera questa espressione scostandosi esplicitamente dal concetto corrente di volontà e respingendo tanto più marcatamente quello schopenhaueriano.

L'espressione nietzscheana «volontà di potenza» vuol dire: la volontà, come la si intende comunemente, in verità è soltanto volontà di potenza. Ma anche in questa delucidazione rimane ancora un possibile fraintendimento. L'espressione «volontà di potenza» non significa che la volontà, in accordo con l'opinione comune, sia una specie di concupiscenza avente tuttavia come fine il potere anziché la felicità e il piacere. È vero che in diversi passi Nietzsche parla in questo modo per farsi provvisoriamente capire; ma dando come fine alla volontà la potenza, anziché la felicità o il piacere o la sospensione della volontà, egli modifica non solo il fine della volontà, ma anche la determinazione dell'essenza della volontà stessa. Presa nel senso rigoroso del concetto nietzscheano di volontà, la potenza non può mai essere preposta come fine alla volontà, come se la potenza fosse qualcosa che possa essere posto prima, al di fuori della volontà. Poiché la volontà è essere risoluto a se stesso in quanto essere signore di sé andando al di là di sé, poiché la volontà è volere al di là di sé, la volontà è potenza che si dà il potere.

L'espressione «di potenza» non vuol dire mai, quindi, una aggiunta alla volontà, ma significa un chiarimento dell'essenza della volontà stessa. Soltanto dopo avere chiarito questi aspetti del concetto nietzscheano di volontà, si possono comprendere le connotazioni con le quali Nietzsche vorrebbe sovente indicare quella cosa «complicata»

che la semplice parola volontà per lui esprime. Egli chiama la volontà – dunque la volontà di potenza – un «affetto»; dice persino: «La mia teoria sarebbe: che la *volontà di potenza* è la forma primitiva di affetto, che tutti gli altri affetti sono soltanto sue forme derivate» (*La volontà di potenza*, n. 688 [VIII, III, 90]). Nietzsche chiama la volontà anche «passione» o «sentimento». Se si intendono queste spiegazioni, come in genere accade, nell'ottica della psicologia comune, si è allora facilmente tentati di dire che Nietzsche sposta l'essenza della volontà nell'«ambito emozionale» e lo sottrae ai fraintendimenti razionalistici dell'idealismo.

Bisogna qui domandare:

1) Che cosa vuol dire Nietzsche quando accentua il carattere di affetto, passione e sentimento della volontà?

2) Che cosa si intende per idealismo quando si crede di scoprire che il concetto idealistico di volontà non ha niente a che fare con quello di Nietzsche?

La volontà come affetto, passione e sentimento

Nell'ultimo passo citato Nietzsche dice: tutti gli affetti sono «forme derivate» della volontà di potenza; e domandandosi che cosa sia la volontà di potenza, risponde: è l'affetto originario. Gli affetti sono forme della volontà; la volontà è affetto. È quello che si chiama un circolo vizioso. L'intelletto comune si crede superiore quando scopre «errori logici» del genere persino in un filosofo. L'affetto è volontà e la volontà è affetto. Sappiamo già – almeno approssimativamente – che nel caso della questione della volontà di potenza si tratta della questione dell'essere dell'ente, di ciò che non è più determinabile in base a un altro ente, in quanto è esso stesso a determinarlo. Quando perciò viene avanzata una qualche connotazione dell'essere che non deve semplicemente ripetere in modo vuoto la stessa cosa, la determinazione proposta deve essere necessariamente attinta dall'ente, ed ecco il circolo. Ma le cose non stanno in modo così semplice. Nel caso presente Nietzsche ha una buona ragione per dire che la volontà di potenza è la forma di affetto originaria; non dice semplicemente che è un affetto, benché sovente, nell'esposizione fugace e che si schermisce, capiti di trovare anche questo modo di dire.

In che senso la volontà di potenza è la forma di affetto originaria, ossia ciò che in generale costituisce l'essere un affetto? Che cosa è un affetto? Nietzsche non dà una risposta chiara e precisa, così come non la dà alle domande: che cosa è una passione? che cosa è un sentimento? La risposta (« forme derivate » della volontà di potenza) non ci fa fare direttamente un passo avanti, ma ci pone un compito, quello di vedere in ciò che è noto come affetto, passione e sentimento quanto connota l'essenza della volontà di potenza. Ne risultano determinati caratteri, idonei a rendere più chiara e più ricca la tradizionale definizione finora invalsa del concetto dell'essenza della volontà. Questo lavoro dobbiamo farlo noi. Ma le domande (« che cosa sono affetto, passione, sentimento? ») rimangono insolute. In molti casi Nietzsche stesso arriva perfino a equiparare fra loro queste tre determinazioni, seguendo il modo abituale, e ancor oggi in uso, di immaginarle. Con i tre nomi, scambiabili a piacimento, si ridecrive il cosiddetto lato non-razionale della vita psichica. Questo può bastare per il modo di pensare abituale, ma non per un vero e proprio sapere, tanto più se con ciò bisogna determinare l'essere dell'ente. Ma non basta nemmeno correggere le spiegazioni « psicologiche » correnti degli affetti, delle passioni e del sentimento. Dobbiamo prima vedere che qui non si tratta di psicologia, nemmeno di una psicologia sorretta dalla fisiologia e dalla biologia, bensì di modi fondamentali su cui poggia l'esserci umano, del modo in cui l'uomo fa fronte (*besteht*) al « ci », all'apertura e alla velatezza dell'ente nelle quali egli sta (*steht*).

Non si può negare che facciano parte degli affetti, delle passioni e dei sentimenti anche quei fenomeni che la psicologia fa rientrare nel suo dominio – determinati stati del corpo, mutamenti della secrezione interna, tensioni dei muscoli, processi nervosi. Ma bisogna domandarsi se di tutto quanto rientra negli stati del corpo, e del corpo stesso, si abbia una concezione sufficiente dal punto di vista metafisico, da potere, in quattro e quattr'otto, ricorrere ai prestiti della fisiologia e della biologia, così come, a suo scapito, Nietzsche ha fatto in verità largamente. Qui va pensata fundamentalmente una cosa: non c'è risultato scientifico, qualunque esso sia, che possa trovare mai *direttamente* applicazione in filosofia.

Ora, come dobbiamo cogliere l'essenza dell'affetto, della

passione e del sentimento, e come farlo in modo che nei tre casi essa risulti fruttuosa per l'interpretazione dell'essenza della volontà nel senso di Nietzsche? Possiamo qui procedere in questa considerazione solo quel tanto che è richiesto per chiarire la connotazione nietzscheana della volontà di potenza.

Un affetto è ad esempio l'ira; per odio, invece, non intendiamo soltanto qualcosa di assolutamente diverso dall'ira. L'odio non è soltanto un affetto diverso, anzi non è proprio un affetto, bensì una passione. Però li chiamiamo entrambi sentimenti. Parliamo del sentimento di odio e del sentimento di ira. Non possiamo proporci né decidere di adirarci, l'ira ci assale, ci attacca, dall'ira siamo « affetti ». Questo attacco è improvviso e impetuoso; il nostro essere si agita al modo dell'eccitazione; l'attacco ci sovraeccita, cioè ci trasporta al di là di noi stessi, fuori di noi, ma in modo tale che nell'attacco dell'eccitazione non siamo più padroni di noi stessi. Si dice; ha agito « affetto da... ». Il linguaggio popolare sa distinguere molto bene quando parla di qualcuno che è sovraeccitato o che agisce in stato di sovraeccitazione: egli non è del tutto « a posto ». Nell'attacco della sovraeccitazione l'« a posto » scompare e si trasforma in un « fuori posto ». Diciamo: è fuori di sé dalla gioia.

Evidentemente Nietzsche pensa a questo momento essenziale dell'affetto quando tenta di connotare la volontà partendo dall'affetto. Questo essere trasportati al di là di sé, fuori di sé, l'attacco che ci prende in tutto il nostro essere, il fatto che nell'ira noi non siamo padroni di noi stessi, questo « non » non significa affatto che nell'ira non siamo trasportati via da noi stessi; piuttosto, proprio il non-essere-padrone-di che ha luogo nell'affetto, nell'ira, distingue quest'ultima dalla volontà nel senso che l'essere-padrone-di-sé è qui mutato in un modo dell'essere-al-di-là-di-sé, fuori-di-sé nel quale sentiamo la mancanza di qualcosa. Ciò che è avverso, lo diciamo in tedesco *ungut* (alla lettera: non-buono), che significa spiacevole. Così l'ira la chiamiamo anche *Un-wille* (alla lettera: non-volontà), che significa un'indignazione la quale ci fa andare fuori di noi, ma in modo tale da non portare noi stessi con noi come nella volontà, ma, per così dire, da perderci; la volontà è qui una non-volontà. Nietzsche rovescia le cose: l'essenza formale dell'affetto è volontà, ma nella vo-

lontà è ora visto soltanto l'essere sovraeccitato, l'al-di-là-di-sé, fuori-di-sé.

Poiché Nietzsche dice che volere è volere al di là di sé, può dire in considerazione di questo essere-al-di-là-di-sé, fuori-di-sé-nell'affetto: la volontà di potenza è la forma di affetto originaria. Ora, però, nel definire l'essenza della volontà di potenza Nietzsche vuole evidentemente tenere presente anche l'altro momento dell'affetto, ciò che nell'affetto ci attacca e ci assale. Anche questo, anzi, proprio questo fa parte della volontà, certo in un senso soggetto a molteplici variazioni. Ciò è possibile soltanto perché la volontà stessa – vista in riferimento all'essenza dell'uomo – è l'attacco in assoluto che fa sì che noi, in un modo o nell'altro, possiamo essere al di là di noi, anzi, lo siamo costantemente.

La volontà stessa non può essere voluta. Mai e poi mai possiamo decidere di avere una volontà nel senso di procurarcela, giacché quella risolutezza è il volere stesso. Quando diciamo di qualcuno che vuole ciò che vuole, questo voler avere ciò che si vuole significa qui: avere veramente la volontà, esservi presi con tutto l'essere, essendone padroni. Ma proprio questa possibilità mostra che noi abbiamo sempre la volontà, anche se non sempre la voglia. Quel volere autentico nell'incipiente risolutezza, questo « sì », è ciò per cui quell'attacco che prende tutto l'essere ci assale e ci pervade.

Oltre che come affetto, altrettanto spesso Nietzsche connota la volontà come passione. Non se ne può concludere senz'altro che egli identifichi affetto e passione, benché non sia giunto a chiarire in modo esplicito e completo le loro differenze essenziali e la loro connessione. Nietzsche conosce, presumibilmente, la differenza tra affetto e passione. Dice – intorno al 1882 – del proprio tempo: « La nostra epoca è un'epoca di sovraeccitazione, e proprio per questo non è un'epoca di passione; si surriscalda continuamente perché sente di non essere calda – in fondo ha freddo. Non credo alla grandezza di tutti questi grandi "eventi" di cui voi parlate » (XII, 343 [VII, 1/1, 75]). « L'epoca degli eventi più grandi sarà nonostante tutto l'epoca degli effetti più piccoli, quando gli uomini saranno di gomma e troppo elastici » [VII, 1/1, 83]. « Ora è soltanto attraverso l'eco che gli eventi acquistano "grandezza" – l'eco dei giornali » (XII, 344 [VII, 1/1, 75]).

Per lo più Nietzsche equipara il significato della parola

« passione » a quello di « affetto ». Ma se per esempio ira e odio – oppure gioia e amore – non sono distinti soltanto come due affetti diversi, ma sono diversi in quanto sono l'uno affetto e l'altro passione, allora è necessaria anche qui una precisazione. Anche l'odio non può essere prodotto mediante una risoluzione, anch'esso sembra assalirci al pari di un attacco di ira. Nondimeno questo assalto è essenzialmente diverso. L'odio può erompere all'improvviso in una azione o in una esternazione, ma soltanto perché ci ha già assalito, perché è già di gran lunga salito in noi e, come si suol dire, lo abbiamo alimentato dentro di noi; e può essere alimentato soltanto ciò che c'è già e vive già. Invece non diciamo e non riteniamo mai che l'ira viene alimentata. Poiché l'odio ci pervade in tutto l'essere in maniera molto più originaria, ci tiene pure concentrati, porta nel nostro essere, analogamente all'amore, una compattezza originaria e uno stato durevole, mentre l'ira, così come ci assale, altrettanto presto cala di nuovo – sbolle, come si suol dire. L'odio non sbolle dopo un accesso, ma cresce e si incattivisce, ci penetra dentro sempre più a fondo corrodendo il nostro essere. Ma questa compattezza persistente che l'odio porta nell'esistenza umana, non la chiude, non la rende cieca, ma la fa vedere e riflettere. Chi è in preda all'ira perde la testa. Colui che odia accresce la sua capacità di riflettere con calma fino alla cattiveria « a mente fredda ». L'odio non è mai cieco, ma lucido; soltanto l'ira è cieca. L'amore non è cieco, ma lucido; soltanto l'innamoramento è cieco, fugace e labile, è un affetto e non una passione. Di quest'ultima sono propri lo slanciarsi in là, l'apertura; anche nell'odio accade di spingersi molto in là, in quanto si insegue ovunque e incessantemente l'odiato. Ma questo slancio nella passione non ci trasporta fuori di noi, bensì raccoglie il nostro essere nel suo fondamento autentico, lo apre in questo raccoglimento, e così la passione è ciò per cui e in cui noi prendiamo piede in noi stessi, diventiamo lucidi e prendiamo potere dell'ente intorno a noi e in noi.

La passione così intesa fa di nuovo luce su ciò che Nietzsche denomina volontà di potenza. La volontà in quanto essere-padrone-di-sé non è mai un rinchiudersi dell'io nei propri stati interiori. La volontà è, come siamo soliti dire, ri-solutezza (*Entschlossenheit*), nella quale colui che vuole si espone al massimo all'ente, per trattenerlo

nel raggio del suo agire. Non sono caratteristici adesso l'attacco e la sovraeccitazione, ma lo slancio lucido, il quale è contemporaneamente un raccoglimento del proprio essere, che è in preda alla passione.

Affetto è l'attacco che acceca. La passione è lo slancio nell'ente che raccoglie e rende lucidi. Parliamo e vediamo in modo soltanto esteriore quando diciamo: l'ira si infiamma e si spegne, dura poco; l'odio invece dura più a lungo. No, l'odio o l'amore non soltanto durano più a lungo, ma sono essi a portare nella nostra esistenza la vera durata e la vera costanza. Un affetto invece non è capace di tanto. Poiché la passione ci riprende nel nostro essere, ci libera nei suoi fondamenti e ci scioglie, poiché la passione è al tempo stesso lo slancio nella distesa dell'ente, sono proprie della passione – si intende: della grande passione – la dissipazione e l'inventiva, non solo il saper dare via, ma anche il dover dare via e contemporaneamente quel non curarsi di dove vada a finire quanto è dissipato, quella superiorità impassibile che connota la grande volontà.

La passione non ha nulla a che fare con la mera concupiscenza, non è una questione di nervi, di eccitazione e di eccessi. Tutto questo, per quanta sovraeccitazione ci possa essere, Nietzsche lo considera come spossamento della volontà. La volontà è volontà soltanto in quanto è un volere-al-di-là-di-sé, un volere-di-più. La grande volontà ha in comune con la grande passione quella calma del lento muoversi che risponde e reagisce a fatica, non per insicurezza o lentezza, ma per la sicurezza che si slancia in là e per l'intima leggerezza di chi è superiore.

Invece di affetto e di passione si dice anche «sentimento», se non addirittura «sensazione»; oppure, dove affetti e sensazioni vengono distinti, si riuniscono entrambe le specie di sentimento nel concetto generico di «sentimento». Oggi, quando attribuiamo a una passione il nome di «sentimento», ci sembra di indebolirla. Una passione, riteniamo, non è solo un sentimento. Se ci rifiutiamo di chiamare le passioni sentimenti, questo non prova ancora che abbiamo un concetto più alto dell'essenza della passione; potrebbe anche essere soltanto un segno del fatto che facciamo uso di un concetto infimo dell'essenza del sentimento. Così è in effetti. Ma sembra quasi che si tratti soltanto di questioni di designazione e di impiego adatto delle parole. Ma è la *cosa stessa* a essere

in questione, ossia: 1) se quella che è stata ora indicata come essenza dell'affetto e quella invece indicata come essenza della passione abbiano tra loro una connessione essenziale originaria; 2) se questa connessione originaria dell'una con l'altra possa essere veramente capita soltanto avendo colto l'essenza di quello che chiamiamo sentimento.

Nietzsche stesso non teme di cogliere il volere semplicemente come sentimento: «Volere: un sentimento impellente, assai piacevole! È il fenomeno concomitante di ogni *emanazione di forza*» (XIII, 159 [VII, 1/1, 296]). Volere – un sentimento di piacere? «Il piacere è solo un sintomo della potenza conseguita, la coscienza di una differenza (esso [il vivente] non appetisce il piacere, ma il piacere subentra quando consegue ciò che appetisce: il piacere accompagna, il piacere non muove)» (n. 688 [VIII, III, 90]). È quindi la volontà soltanto un «fenomeno concomitante» dell'emanazione di forza, un sentimento concomitante di piacere? Come si accorda tutto ciò con quanto è stato detto sull'essenza della volontà in generale e in particolare in base al paragone con l'affetto e la passione? Là la volontà appariva come il vero e proprio elemento portante e dominante, equivalente all'«essere padrone»; ora dovrebbe essere sminuita a sentimento di piacere solo concomitante?

In questi passi vediamo chiaramente come Nietzsche ancora non si preoccupi affatto di una esposizione unitaria e fondata della sua dottrina. Sappiamo che si sta solo incamminando in quella direzione, che è risoluto a farlo; questo compito non è per lui qualcosa di indifferente né qualcosa di secondario, egli sa, come soltanto uno di coloro che creano può sapere, che quanto dal di fuori si presenta solo come una sintesi è già la configurazione vera e propria della cosa stessa in cui tutto si raccoglie in modo da mostrare la sua essenza autentica. Ma ciò nonostante Nietzsche rimane in cammino, e sempre di nuovo urge in lui l'immediata connotazione di quello che vuole. In questo atteggiamento egli parla direttamente il linguaggio del suo tempo e della «scienza» a lui contemporanea, senza timore di consapevoli esagerazioni e unilateralità di pensiero: crede infatti di tenere distinta nel modo più netto, per questa via, la diversità delle sue visioni e delle sue questioni da quelle correnti. Ma in tale procedere egli mantiene sempre la visione dell'insieme e

può, per così dire, permettersi le unilateralità. Tutto questo diventa fatale quando gli altri, i suoi lettori, prendono tali affermazioni dal di fuori e, a seconda di quello che Nietzsche deve offrire loro in quel momento, o le spacciano per la sua unica opinione oppure lo confutano, fin troppo agevolmente, in base a tali singole affermazioni.

Se è vero che la volontà di potenza costituisce il carattere fondamentale di tutto ciò che è, e se Nietzsche determina ora la volontà come un sentimento di piacere concomitante, queste due concezioni della volontà non sono conciliabili senz'altro. Non si può nemmeno attribuire a Nietzsche l'opinione che l'essere consista nell'accompagnare come sentimento di piacere qualcosa d'altro – dunque, daccapo, come un ente di cui bisognerebbe determinare l'essere. Rimane così una sola via di uscita, supporre che questa determinazione della volontà come sentimento di piacere concomitante – che, secondo quanto sopra esposto, in un primo tempo appare strana – non debba essere né la definizione essenziale della volontà né una definizione fra le altre, ma rimandi piuttosto a qualcosa che fa essenzialmente parte della essenza completa della volontà. Ma se le cose stanno così, e se nella prima esposizione abbiamo tracciato uno schema della struttura essenziale della volontà, la determinazione ora menzionata deve allora potere essere inserita in questo schema generale.

« Volere: un sentimento impellente, assai piacevole! ». Un sentimento è il modo in cui ci troviamo nel nostro riferirci all'ente e quindi, al tempo stesso, anche nel nostro riferirci a noi stessi; è il modo in cui ci troviamo disposti tanto nei confronti dell'ente che non siamo quanto nei confronti dell'ente che noi stessi siamo. Nel sentimento si apre e si mantiene aperto lo stato in cui di volta in volta ci troviamo rispetto alle cose, rispetto a noi stessi e rispetto agli uomini. Il sentimento è esso stesso questo stato, aperto a sé, in cui si libra la nostra esistenza. L'uomo non è un essere pensante che in più vuole, a cui si aggiungono poi, per farlo più bello o più brutto, oltre al pensare e al volere, i sentimenti, ma l'essere nello stato del sentimento (*die Zuständlichkeit des Gefühls*) è la dimensione originaria di cui pensare e volere fanno parte. È ora importante solo vedere che il sentimento ha il carattere dell'aprire e del

mantenere aperto, e quindi anche, ogni volta a suo modo, quello del chiudere.

Se però la volontà è volere-al-di-là-di-sé, in questo al-di-là-di-sé è insito il fatto che la volontà non va semplicemente via da sé, ma riprende se stessa entro il volere. Che il volente voglia se stesso nella sua volontà significa: nel volere, il volere stesso e, insieme, il volente e il voluto si fanno manifesti a sé. Nell'essenza della volontà, nella risoltezza (*Entschlossenheit*), è implicito che essa si schiuda a se stessa, dunque non mediante un comportamento che sopravviene dopo, mediante una osservazione del processo volitivo e una relativa riflessione, ma è la volontà stessa ad avere il carattere del mantenere aperto che apre. Una osservazione e una analisi di sé, comunque impostata e per quanto penetrante, non mette mai in luce noi stessi, la nostra identità e il suo stato. Nel volere, invece, e corrispondentemente anche nel non volere, noi mettiamo in luce noi stessi, e precisamente in una luce che è il volere stesso ad accendere. Volere è sempre un portar-si-a-se-stessi e quindi un trovar-si nel via-da-sé, un mantener-si nell'impellere da qualcosa a qualcosa. La volontà ha perciò quel carattere del sentimento, del mantenersi aperto dello stato stesso, che qui, nel caso del volere, questo via-da-sé, è un impellere. La volontà può pertanto essere intesa come un « sentimento impellente ». Non è soltanto un sentimento di qualcosa di impellente, ma è essa stessa qualcosa di impellente, che è perfino « assai piacevole ». Ciò che nella volontà si apre – il volere stesso come risoltezza – è piacevole per colui al quale si apre, per il volente stesso. Nel volere incontriamo noi stessi come veramente siamo. Soltanto nella volontà stessa ci cogliamo nella nostra essenza più propria. Il volente, in quanto tale, è colui che vuole-al-di-là-di-sé; nel volere sappiamo di essere al di là di noi; percepiamo di avere in qualche modo raggiunto un « essere signori di... »; un piacere ci fa rendere conto della potenza conseguita e crescente. Per questo Nietzsche parla di una « coscienza della differenza ».

Se il sentimento e la volontà vengono qui colti come una « coscienza », come un « sapere », in questo si vede molto nettamente quel momento della apertura di qualcosa nella volontà stessa; ma l'apertura non è un osservare, bensì sentimento. Questo vuol dire che il volere stesso è in uno stato (*zuständlich*), è aperto a se stesso e in se stesso

so. Volere è sentimento (stato come disposizione). Ora, in quanto la volontà ha quella polimorfia del volere-al-di-là-di-sé, già accennata, e in quanto tutto ciò si fa manifesto nel suo insieme, si può constatare che nel volere è insita una pluralità di sentimenti. Così, in *Al di là del bene e del male*, Nietzsche dice:

« In ogni volere c'è in primo luogo una pluralità di sentimenti, vale a dire il sentimento dello stato da cui ci si vuole *allontanare*, il sentimento dello stato verso cui si vuole *andare*, il sentimento stesso di questo "allontanarsi" e "tendere", poi ancora un senso muscolare concomitante, il quale, anche senza che noi mettiamo in movimento "braccia e gambe", comincia il suo giuoco mercé una specie di abitudine, non appena "vogliamo" » (VII, 28-29 [VI, II, 22-23]).

Il fatto che Nietzsche designa la volontà ora come affetto, ora come passione, ora come sentimento vuol dire che, dietro il termine sommario « volontà », egli vede qualcosa di più unitario, più originario e al tempo stesso più ricco. Se la chiama affetto, questa non è una mera equiparazione, ma una connotazione della volontà rispetto a quello che contraddistingue l'affetto. Lo stesso vale per i concetti di passione e di sentimento. Dobbiamo andare ancora più in là e rovesciare le cose. Ciò che si conosce altrimenti come affetto, passione e sentimento, per Nietzsche è nel fondo della sua essenza volontà di potenza. Così, egli intende « la gioia » (altrimenti un affetto) come un « sentirsi-più-forte », come un sentimento dell'essere-e-del-poter-andare-al-di-là-di-sé:

« *Sentirsi più forte* – in altre parole: la gioia – presuppone sempre un paragonare (ma *non* necessariamente con altri, bensì con sé, nel mezzo di uno stato di crescita, e senza che si *sappia* prima sino a che punto si paragona) » (*La volontà di potenza*, n. 917 [VIII, II, 315]).

Qui si intende quella « consapevolezza della differenza » che non è un sapere nel senso del mero rappresentare e conoscere.

La gioia non presuppone un paragonare inconsapevole, ma è in sé un portar-ci-a-noi-stessi che ha il carattere non del sapere, ma del sentimento, e che avviene nel modo di un via-da-noi. Non è presupposto il paragonare,

ma è nella gioia soltanto che si forma e si apre la disuguaglianza insita nell'al-di-là-di-sé.

Se si vede tutto ciò non dall'interno, ma dall'esterno e con il criterio della consueta teoria della conoscenza e della coscienza – idealistica o realistica che sia – si arriva a dichiarare che il concetto nietzscheano di volontà sarebbe di tipo emozionale, concepito in base alla vita dei sentimenti, e perciò al tempo stesso biologico. Tutto questo è corretto, sennonché tale dichiarazione inquadra Nietzsche proprio in quell'orizzonte di pensiero che egli intende abbandonare. Ciò vale anche per quella demarcazione che contrappone il concetto « emozionale » di volontà in Nietzsche a quello « idealistico ».

L'interpretazione idealistica della dottrina nietzscheana della volontà

Siamo giunti con questo alla seconda delle domande sopra poste. Essa chiede: che cosa si intende per idealismo quando si crede di scoprire che il concetto nietzscheano di volontà non ha nulla a che fare con quello « idealistico »?

In generale può essere detta « idealistica » la prospettiva che mira alle idee. « Idea » significa qui qualcosa come rappresentazione. Rappresentare: portare di fronte a sé in senso lato: ἰδεῖν. In che misura una chiarificazione dell'essenza della volontà può scorgervi un tratto del rappresentare?

Volere è una specie di desiderare e di appetire. I Greci la chiamano ὁρεξις; nel Medioevo e in età moderna si dice *appetitus* e *inclinatio*. Un mero appetito e impulso è per esempio la fame, un impulso a cercare nutrimento e a nutrirsi. Nell'animale questo stesso impulso, in quanto tale, non ha propriamente presente ciò verso cui si spinge, non si rappresenta il nutrimento in quanto tale, né lo appetisce in quanto nutrimento. L'appetire non sa ciò che vuole, perché non vuole affatto, eppure mira a ciò che è appetito, ma mai *in quanto* esso è tale. La volontà in quanto appetito non è tuttavia un impulso cieco. Ciò che si desidera e si appetisce è anch'esso rappresentato, tenuto presente, com-percepito.

Proporsi qualcosa rappresentandola e pensandoci sopra si dice in greco νοεῖν. Ciò che è appetito, ὁρεκτόν, è

contemporaneamente, nel volere, qualcosa di rappresentato, νοητόν. Ma questo non significa mai che il volere sia in verità un rappresentare tale che al rappresentato venga ad aggiungersi un corrispettivo appetito; è vero il contrario. A inequivocabile testimonianza citiamo quanto dice Aristotele nel suo trattato περὶ ψυχῆς, *de anima*.

Quando traduciamo il greco ψυχή con « psiche » non dobbiamo pensare allo psichico nel senso dei vissuti interiori, né a ciò di cui si è consci nella coscienza dell'*ego cogito*, ma nemmeno all'« inconscio ». In Aristotele ψυχή indica il principio del vivente in quanto tale, ciò che fa di un vivente un vivente e che lo determina interamente nella sua essenza. Il trattato citato discute dell'essenza della vita e i gradi del vivente.

Il trattato non contiene una psicologia e nemmeno una biologia. È una metafisica del vivente, e di esso fa parte anche l'uomo. Il vivente è qualcosa che si muove da sé. Qui movimento non vuol dire soltanto cambiamento di luogo, ma ogni cambiamento e comportamento. Il grado più alto del vivente è l'uomo, il modo fondamentale del suo muoversi è l'agire: πράξις. Si pone allora la questione: qual è il fondamento determinante, la ἀρχή, dell'agire, cioè del procedere e dell'imporsi ragionato? È qui determinante ciò che è rappresentato in quanto tale oppure ciò che è appetito? L'appetire che rappresenta viene determinato dalla rappresentazione o dal desiderio? Detto in altri termini: la volontà è un rappresentare, ed è quindi determinata da idee, oppure no? Se si insegna che la volontà è nella sua essenza un rappresentare, allora questa dottrina della volontà è « idealistica ».

Che cosa insegna Aristotele in merito alla volontà? Il decimo capitolo del III libro del *de anima* tratta della ὁρεξις, del desiderio. Vi si dice (433 a 15 sgg.):

καὶ ἡ ὁρεξις ἐνεκά του πάσα. οὐ γὰρ ἡ ὁρεξις, αὕτη τοῦ πρακτικοῦ νοῦ· τὸ δ' ἔσχατον ἀρχὴ τῆς πράξεως. ὥστε εὐλόγως δύο ταῦτα φαίνεται τὰ κινούμενα, ὁρεξις καὶ διάνοια πρακτική· τὸ ὁρεκτόν γὰρ κινεῖ, καὶ διὰ τοῦτο ἡ διάνοια κινεῖ, ὅτι ἀρχὴ αὐτῆς ἐστὶ τὸ ὁρεκτόν.

« Anche il desiderio, ogni desiderio, ha il suo perché: quello di cui infatti vi è desiderio è quello in base a cui l'intelletto *ragionante in quanto tale si determina*; il termine estremo è quello partendo da cui l'agire si determina. Cosicché con buona ragione questi due si manifestano

come quelli che muovono, il desiderio e l'intelletto ragionante; infatti ciò che nel desiderio è desiderato muove, e l'intelletto, il rappresentare, muove soltanto perché si rappresenta ciò che nel desiderio è desiderato ».

Questa concezione della volontà è diventata determinante per l'intero pensiero occidentale ed è a tutt'oggi corrente. Nel Medioevo la *voluntas* è l'*appetitus intellectivus*, cioè la ὁρεξις διανοητική, il desiderio cui appartiene un rappresentare intellettuale. Per Leibniz l'*agere*, l'agire, è contemporaneamente *perceptio* e *appetitus*; la *perceptio* è ἰδέα, rappresentare. Per Kant la volontà è quella facoltà desiderativa che agisce *secondo* concetti, cioè in modo che il voluto stesso, in quanto rappresentato in generale, sia determinante per l'azione. Benché il rappresentare differenzi la volontà come facoltà desiderativa dal mero appetito cieco, il rappresentare non è ritenuto ciò che, nella volontà, propriamente muove e vuole. Soltanto una concezione della volontà che assegni in questo senso al rappresentare, alla ἰδέα, una ingiustificata preminenza potrebbe essere designata come idealistica. In effetti tali concezioni si trovano. Nel Medioevo Tommaso d'Aquino inclina a una interpretazione della volontà in questa direzione, quantunque anche in lui la questione non sia decisa in maniera così univoca. Nel complesso, nella loro concezione del volere i grandi pensatori non hanno mai assegnato la preminenza alla rappresentazione.

Se per concezione idealistica della volontà si intende qualsiasi concezione che accentui l'appartenenza essenziale del rappresentare, del pensare, del sapere e del concetto al volere, allora, certo, l'interpretazione della volontà in Aristotele è idealistica; e lo stesso quella di Leibniz e di Kant; ma allora anche quella di Nietzsche. La prova di questa affermazione può essere addotta facilmente; basta proseguire direttamente nella lettura del passo in cui Nietzsche dice che la volontà consiste in una pluralità di sentimenti:

« Al pari dunque del sentire, e per la verità, di un sentire di molte specie, così, in secondo luogo, anche il pensare deve essere riconosciuto quale ingrediente della volontà: in ogni atto di volontà c'è un pensiero che comanda; – e non si deve punto credere di poter scindere questo pensiero dal “volere”, come se poi avanzasse ancora della volontà! » (VII, 29 [VI, 11, 23]).

Questo è un parlare chiaro, non soltanto contro Schopenhauer, ma contro tutti coloro che pretendono di richiamarsi a Nietzsche quando si rivoltano contro il pensiero e contro la potenza del concetto.

A che cosa serva ancora, di fronte a queste chiare affermazioni di Nietzsche, respingere l'interpretazione idealistica della sua dottrina della volontà, resta un mistero. Ma forse si vuol dire che la concezione nietzscheana della volontà non è quella dell'idealismo tedesco. Soltanto che anche nell'idealismo tedesco viene ripreso il concetto kantiano e aristotelico di volontà. Per Hegel sapere e volere sono la stessa cosa. Ciò significa: il vero sapere è già anche agire, e l'agire è soltanto nel sapere. Schelling dice addirittura: nella volontà il volente vero e proprio è l'intelletto. Non è forse questo un evidente idealismo, se con ciò si vuole intendere una riconduzione della volontà al rappresentare? Ma Schelling, con una formulazione esagerata, non vuole sottolineare altro se non quello che Nietzsche evidenzia nella volontà quando dice: la volontà è un comando; infatti, quando Schelling dice « intelletto » e quando l'idealismo tedesco parla del sapere, essi non intendono una facoltà rappresentativa come se la immagina la psicologia, né un comportamento che accompagni, osservandoli soltanto, gli altri processi della vita psichica. Sapere significa: apertura all'essere, il quale è un volere – nel linguaggio di Nietzsche un « affetto ». Nietzsche stesso dice: « *Volere, cioè comandare*: ma comandare è un determinato affetto (questo affetto è una *improvvisa esplosione di forza*) – teso, chiaro, mirante a una sola cosa, intima convinzione di superiorità, sicurezza di essere obbediti » (XIII, 264 [VII, II, 113]). Mirare in modo chiaro, teso, esclusivo a una sola cosa: che cosa è questo se non – nel senso stretto del termine – un tenersi-davanti, un rappresentarsi nel senso di porsi-dinanzi (*sich vor-stellen*)? Ma Kant dice che l'intelletto è la facoltà del rappresentare.

Nessuna connotazione della volontà è in Nietzsche più frequente di quella or ora nominata: volere è comandare; nella volontà è insito il pensiero che comanda; ma in nessun'altra concezione della volontà viene accentuata, come in questa, anche l'essenzialità del sapere e del rappresentare, quindi dell'intelletto nella volontà.

Se dunque vogliamo avvicinarci e rimanere il più vicino possibile alla concezione nietzscheana della volontà, è

allora consigliabile evitare tutte le denominazioni usuali. Sia che questa concezione venga chiamata idealistica o non-idealistica, emozionale o biologica, razionale o irrazionale – si tratta ogni volta di una contraffazione.

Volontà e potenza. L'essenza della potenza

Potremmo ora – apparentemente addirittura dovremmo – raccogliere le determinazioni evidenziate dell'essenza della volontà di potenza e comporle in un'unica definizione: volontà come l'« essere signore di... che si slancia al di là di sé », volontà come affetto (l'attacco sovraeccitante), volontà come passione (il rapimento che si slancia nella distesa dell'ente), volontà come sentimento (l'essere nello stato dello stare-dalla-parte-di-se-stesso) e volontà come comando. Con qualche fatica si potrebbe certo riuscire a produrre una « definizione » formalmente corretta che raccolga quanto detto. Tuttavia vi rinunciamo. Non perché non diamo valore a concetti rigorosi e univoci. Anzi, li cerchiamo. Ma un concetto non è un concetto – almeno in filosofia – se non è fondato e provato in modo tale da fare diventare per sé misura e percorso del domandare ciò che concepisce, invece di coprirlo con la forma di una mera formula. Ma quello che il concetto di « volontà » – quale carattere fondamentale dell'ente – deve qui concepire, cioè l'essere, non ci è – o meglio: *noi non gli siamo* – ancora abbastanza vicino.

Conoscere e sapere – non sono mera cognizione dei concetti, ma sono un concepire ciò che è colto nel concetto; sono un concepire (*Begreifen*) l'essere, vale a dire un rimanere consapevolmente esposti all'attacco (*Angriff*) dell'essere, cioè al suo presentarsi (*Anwesen*). Se pensiamo a ciò che il termine « volontà » denomina – l'essenza dell'ente stesso – si può allora capire quanto impotente debba restare una parola così isolata, anche quando le si accompagna una definizione. Per questo Nietzsche può dire:

« Volontà – ecco una ipotesi che non mi spiega più nulla. Per chi conosce non c'è volere » (XII, 303 [VII, I, 79]).

Da tali affermazioni non dobbiamo inferire che tutto lo sforzo di cogliere l'essenza della volontà, dunque, è di-

sperato e vano, e che quindi è pure indifferente e lasciata all'arbitrio la scelta del termine e del concetto con cui si parla della « volontà ». Prima dobbiamo invece domandare partendo sempre dalla cosa stessa. Soltanto così perveniamo al concetto e al retto uso della parola.

Ora, per eliminare fin dall'inizio questo vuoto nella parola « volontà », Nietzsche dice: « volontà di potenza ». Ogni volere è un voler-essere-di-più. La potenza stessa è soltanto in quanto, e soltanto finché, rimane un voler-essere-più-potenza. Non appena questa volontà viene meno, ecco che la potenza non è già più potenza, anche se ha ancora in suo potere la cosa dominata. Nella volontà in quanto voler-essere-di-più, nella volontà in quanto volontà di potenza, è essenzialmente insito il potenziamento, l'elevazione; infatti soltanto nella costante elevazione ciò che è elevato può tenersi in alto e sopra. Lo sprofondare può essere contrastato soltanto con una elevazione ancora più potente e non mantenendo semplicemente l'altezza fin qui tenuta, perché, alla fine, questo ha come conseguenza il mero esaurimento. Nietzsche dice nella *Volontà di potenza* (n. 702):

« — ciò che l'uomo vuole, ciò che vuole ogni minima particella di un organismo vivente, è un di più di potenza » [VIII, III, 149].

« Prendiamo il caso più semplice, quello del nutrimento primitivo: il protoplasma allunga i suoi pseudopodi per cercare qualcosa che gli si opponga — non per fame, ma per volontà di potenza. Poi fa il tentativo di vincerlo, di assimilarlo, di incorporarselo: ciò che si chiama "nutrimento" è solo un fenomeno conseguente, una applicazione particolare di quella volontà originaria di diventare *più forte* » [VIII, III, 150].

Volere è voler-diventare-più-forte. Anche qui Nietzsche parla nella prospettiva di un rovesciamento e al tempo stesso di una difesa dalla contemporaneità, ossia dal darwinismo. Per chiarirlo in breve: la vita non ha soltanto l'impulso all'autoconservazione, come ritiene Darwin, ma è autoaffermazione. Il voler conservare si attacca unicamente a ciò che è già presente, vi si irrigidisce, vi si perde e diviene così cieco nei confronti della propria essenza. Autoaffermazione (*Selbstbehauptung*), cioè voler restare a capo (*Haupt*), sopra, è un costante riandare al-

l'essenza, all'origine. *L'autoaffermazione è l'originaria affermazione dell'essenza.*

La volontà di potenza non è mai il volere una singola cosa, una singola realtà. Riguarda, anzi è, l'essere e l'essenza dell'ente. Perciò possiamo dire: la volontà di potenza è sempre volontà di essenza. Quantunque Nietzsche non la colga esplicitamente così, in fondo egli vuol dire proprio questo; altrimenti, infatti, non si capirebbe quello che egli non manca mai di menzionare contestualmente all'accentuazione del carattere di potenziamento della volontà, del « plus di potenza », cioè che la volontà di potenza è qualcosa che crea. Anche questa connotazione rimane ambigua, in quanto spesso sembra che con ciò si voglia dire che nella volontà di potenza e per suo mezzo debba essere prodotto qualcosa. Decisivo non è il produrre nel senso dell'approntare, ma il fare venir fuori e il trasformare, questo « diversamente da... », nel senso dell'essenzialmente diverso. Per questo del creare fa essenzialmente parte il dover distruggere. Nella distruzione è posto il ripugnante, il brutto e il male; fa necessariamente parte del creare, cioè della volontà di potenza, quindi dell'essere. Fa parte dell'essenza dell'essere ciò che è nullo, non come mero niente vuoto, ma come « no » che è potenza.

Sappiamo che l'idealismo tedesco ha pensato l'essere come volontà. Questa filosofia si spinge addirittura fino a pensare il negativo come appartenente all'essere. Basti rammentare quanto dice Hegel nella Prefazione alla *Fenomenologia dello spirito*. Hegel parla qui della « immane potenza del negativo » che « è l'energia del pensare, del puro io. La morte, se così vogliamo chiamare quella irrealtà, è la cosa più terribile, e trattenere ciò che è morto è compito che richiede la massima forza. La bellezza priva di forza odia l'intelletto, perché quest'ultimo le attribuisce ciò di cui essa non è capace. Ma non la vita che teme la morte e che si preserva dalla devastazione, bensì la vita che sopporta la morte e che in essa si mantiene è la vita dello spirito. Esso guadagna la sua verità soltanto trovando se stesso nella assoluta lacerazione. Esso non è questa potenza in quanto è il positivo che distoglie lo sguardo dal negativo, come quando diciamo di qualcosa che non è niente o che è falso, e quindi basta così e passiamo a qualcos'altro; ma esso è questa potenza soltanto

in quanto guarda in faccia il negativo, rimane presso di lui».*

Così, *anche* l'idealismo tedesco si spinge fino a pensare il male come appartenente all'essenza dell'essere. Il massimo tentativo in questa direzione lo troviamo nel trattato di Schelling *Sull'essenza della libertà umana*. Nietzsche aveva un rapporto troppo originario e maturo con la storia della metafisica tedesca perché gli sfuggisse la forza della volontà speculativa nell'idealismo tedesco. Così scrive in un passo:

« Il significato della filosofia tedesca (Hegel): escogitare un *panteismo* in cui il male, l'errore e il dolore *non* siano avvertiti come argomenti contro la divinità. Di *questa grandiosa iniziativa* hanno abusato i poteri esistenti (Stato ecc.), come se fosse in tal modo sancita la razionalità di ciò che è ora dominante. Schopenhauer appare al confronto un cocciuto moralista, che infine, per avere ragione con la sua valutazione morale, diventa un *negatore del mondo*. Infine un "mistico" » (*La volontà di potenza*, n. 416 [VIII, I, 100]).

Questo passo, inoltre, mostra chiaramente che Nietzsche non intese mai approvare il discredito, il disprezzo e la denigrazione dell'idealismo tedesco messa in circolazione da Schopenhauer e da altri intorno alla metà del XIX secolo. La filosofia di Schopenhauer, già pronta nella sua forma definitiva fin dal 1818, cominciò verso la metà del secolo scorso ad avere influenza sul vasto pubblico. Anche Richard Wagner e il giovane Nietzsche subirono tale influenza. Una immagine viva dell'entusiasmo per Schopenhauer che animava allora i giovani, la possiamo ora ricavare dalle lettere del giovane barone Carl von Gersdorff a Nietzsche. I due erano amici dal tempo degli studi ginnasiali a Schulpforta. Particolarmente importanti sono le lettere che Gersdorff scrive a Nietzsche dal fronte nel 1870/71. (Cfr. *Die Briefe des Freiherrn Carl von Gersdorff an Friedrich Nietzsche*, a cura di Karl Schlechta, parte I: 1864-1871, Gesellschaft der Freunde des Nietzsche-Archivs, Weimar, 1934; parte II: 1871-1874, *ivi*, 1935).

Schopenhauer ha considerato il fatto di essere letto

* Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. di Enrico De Negri, La Nuova Italia, Firenze, 1960 (1973), p. 26.

con fervore dal pubblico colto come una vittoria filosofica sull'idealismo tedesco. Ma Schopenhauer arrivò al successo nella filosofia di questo periodo non perché la sua filosofia avesse sconfitto l'idealismo tedesco, ma perché di fronte all'idealismo tedesco i Tedeschi soccombettero, ossia non erano più alla sua altezza. Fu questa decadenza a fare di Schopenhauer un grande: la conseguenza fu che la filosofia dell'idealismo tedesco, vista in base ai luoghi comuni di Schopenhauer, divenne qualcosa di strano e di eccentrico e cadde in dimenticanza. Soltanto per vie traverse e secondarie ritroviamo la strada per arrivare a questa epoca dello spirito tedesco. Ma siamo ben lontani dall'avere un riferimento veramente storico alla nostra storia. Nietzsche avvertiva che era qui all'opera una « grandiosa iniziativa » del pensiero metafisico. Ma egli non è andato, non poteva andare oltre questo presentimento, giacché il decennio di lavoro dedicato alla creazione della sua opera capitale non gli lasciò la tranquillità per indugiare tra le vaste costruzioni delle opere di Hegel e di Schelling.

La volontà è, in sé, creativa e distruttiva al tempo stesso. L'essere-signore-al-di-là-di-sé è sempre anche annientamento. Tutti i momenti della volontà menzionati – l'al-di-là-di-sé, il potenziamento, il carattere di comando, il creare, l'affermarsi – parlano in modo abbastanza chiaro da consentire di riconoscere che la volontà è, già in se stessa, volontà di potenza; potenza non vuol dire nient'altro se non la realtà della volontà.

Prima di connotare in generale il concetto nietzscheano di volontà, è stato fatto un breve rimando alla tradizione della metafisica per accennare che la concezione dell'essere come volontà non ha in sé nulla di eccentrico. Ma lo stesso vale anche per la connotazione dell'essere come potenza. Così come l'interpretazione dell'essere in quanto volontà di potenza rimane decisamente propria di Nietzsche, e così come egli sapeva ben poco, in termini espliciti, del contesto storico in cui sta il concetto di potenza come determinazione dell'essere, altrettanto certo è che, con questa interpretazione dell'essere dell'ente, Nietzsche entra nel cerchio più interno e più ampio del pensiero occidentale.

L'essenza della potenza, a prescindere dal fatto che per Nietzsche potenza significa lo stesso che volontà, è non meno complessa dell'essenza della volontà. Per chia-

rire questo fatto, potremmo procedere in modo simile a come abbiamo fatto quando abbiamo indicato le singole determinazioni del volere date da Nietzsche. Ma limitiamoci per ora a evidenziare due momenti dell'essenza della potenza.

La potenza viene sovente equiparata da Nietzsche alla forza, senza che di quest'ultima sia data una determinazione ulteriore. La forza, la facoltà in sé raccolta e pronta a operare, l'« essere capace di... », è quello che i Greci, soprattutto Aristotele, designano come δύναμις. La potenza è però altresì l'essere potente nel senso dell'atto del dominio, dell'essere-all'opera-della-forza, in greco: ἐνέργεια. La potenza è volontà come volere-al-di-là-di-sé, ma così è appunto il venire-a-se-stesso, il trovarsi e affermarsi nella compatta semplicità dell'essenza, in greco: ἐντελέχεια. Potenza per Nietzsche significa tutto questo contemporaneamente: δύναμις, ἐνέργεια, ἐντελέχεια.

Nella silloge di trattati nota con il nome di *Metafisica* se ne trova uno, il libro Θ (IX), che tratta di δύναμις, ἐνέργεια, ἐντελέχεια come determinazioni supreme dell'essere.

Ciò che qui Aristotele – ancora nel solco di una filosofia originaria, benché già alla fine – pensa, cioè domanda, dell'essere si è poi trasmesso alla filosofia scolastica come dottrina della *potentia* e dell'*actus*. Dall'inizio dell'età moderna la filosofia si concentra nello sforzo di comprendere l'essere partendo dal pensiero. Le determinazioni dell'essere – *potentia* e *actus* – si avvicinano allora alle forme fondamentali del pensiero, del giudizio. Possibilità, realtà e inoltre necessità diventano modalità dell'essere e del pensiero. Da quel momento, la teoria delle modalità entra a far parte del patrimonio di ogni dottrina delle categorie.

Quello che l'odierna filosofia scolastica intende con ciò è una questione di erudizione e di esercizio di acume. Ciò che è presente in Aristotele come sapere della δύναμις, ἐνέργεια e ἐντελέχεια è ancora filosofia, ossia quel libro menzionato della *Metafisica* di Aristotele è la parte più degna di domande (*frag-würdig*) dell'intera filosofia aristotelica. Per quanto Nietzsche non conosca il nesso vivente che collega in modo latente il suo concetto di potenza come concetto dell'essere alla dottrina di Aristotele, e per quanto questo nesso rimanga in apparenza molto sciolto e indeterminato, si può dire che quella dottrina aristotelica sia in relazione più con la dottrina nietzscheana

na della volontà di potenza che con qualsiasi altra dottrina delle categorie e delle modalità della filosofia scolastica. La dottrina aristotelica stessa non è però che un esito ben determinato, un pervenire alla prima fine del primo inizio della filosofia occidentale avvenuto con Anassimandro, Eraclito e Parmenide.

L'indicazione dell'intima relazione della volontà di potenza di Nietzsche con la δύναμις, ἐνέργεια e ἐντελέχεια di Aristotele non deve però essere intesa come se la dottrina nietzscheana dell'essere si potesse interpretare direttamente con l'ausilio di quella aristotelica. Entrambe debbono venire riprese nel contesto di una domanda più originaria. Ciò vale soprattutto per la dottrina di Aristotele. Non è esagerato dire che noi oggi non comprendiamo e non sappiamo assolutamente più nulla di questa dottrina di Aristotele. La ragione è semplice: è perché ne diamo prima una interpretazione di comodo aiutandoci con le corrispondenti dottrine del Medioevo e dell'età moderna, le quali a loro volta non sono che una variazione e un cascame di quella aristotelica e non sono quindi adatte a fornire il terreno per capire.

Dall'essenza della volontà di potenza come essere potente della volontà risulterà così, per diversi aspetti, come questa interpretazione dell'ente stia entro il movimento fondamentale del pensiero occidentale e come per questo, e soltanto per questo, essa sia in grado di dare un impulso essenziale al compito del pensiero del XX secolo.

Ma certo non coglieremo mai questa intima storicità del pensiero nietzscheano, in forza della quale esso si estende attraverso i secoli, se andiamo esteriormente alla caccia di assonanze, riprese e varianti, bensì solo se comprendiamo l'autentica volontà speculativa di Nietzsche. Non sarebbe un pezzo di bravura, o meglio, sarebbe soltanto un pezzo di bravura se, armati di uno schema concettuale già pronto, volessimo scovare le singole discordanze, contraddizioni, trascuratezze e tutto quanto nelle esposizioni di Nietzsche è affrettato e spesso soltanto superficiale o casuale. *Noi stiamo invece cercando l'ambito del suo autentico domandare.*

Negli ultimi anni della sua attività Nietzsche ama caratterizzare il suo modo di pensare come un « fare filosofia con il martello ». Questa espressione, secondo il parere stesso di Nietzsche, ha più significati: di certo non

quello di «colpire rozzamente, frantumare». Significa: scolpire la pietra e trarne il contenuto, l'essenza, la forma, nella pietra; significa soprattutto: tastare tutte le cose battendole con il martello e sentire se emettono o no quel suono sordo che conosciamo – domandare se nelle cose ci siano ancora la gravità (*Schwere*) e un peso (*Gewicht*), oppure se ogni baricentro (*Schwergewicht*) si sia dileguato. La volontà speculativa di Nietzsche mira a questo: a ridare un peso alle cose.

Se nell'esecuzione molte cose rimangono incompiute e soltanto abbozzate, non si può per questo, dal modo in cui Nietzsche parla, trarre per il lavoro filosofico la conclusione che il rigore e la verità del concetto, l'inflessibilità del fondare e del domandare siano qualcosa di secondario. Ciò che in Nietzsche è una necessità e quindi un diritto, non vale mai per altri; perché Nietzsche è unico, è quello che è. Ma questa unicità guadagna in determinatezza e diventa fruttuosa se viene vista nel movimento fondamentale del pensiero occidentale.

*La domanda-guida e la domanda fondamentale
della filosofia*

La connotazione generale della volontà come volontà di potenza è stata esposta per rischiarare un po' il campo visivo nel quale ora entriamo con le nostre domande.

Incominciamo l'interpretazione del terzo libro, *Principio di una nuova posizione di valori*, con il quarto e ultimo capitolo: «La volontà di potenza come arte». Chiarendo anzitutto, nei tratti principali, come Nietzsche concepisca l'arte e come egli imposti il problema dell'arte, si chiarisce contemporaneamente *perché una interpretazione dell'elemento centrale della volontà di potenza deve incominciare proprio da qui, dall'arte*.

È qui decisivo, però, tenere ben saldo l'intento filosofico fondamentale dell'interpretazione, che raccomandiamo di nuovo. La domanda posta chiede che cosa è l'ente. Chiamiamo questa tradizionale «domanda capitale» (*Hauptfrage*) della filosofia occidentale la domanda-guida (*Leitfrage*). Ma essa è soltanto la *penultima* domanda. Quella *ultima*, e cioè la *prima*, chiede: che cosa è l'essere stesso? Chiamiamo questa domanda, da sviluppare e da fondare per prima, la domanda fondamentale (*Grund-*

frage) della filosofia, perché in essa soltanto la filosofia domanda del fondamento dell'ente *in quanto fondamento* e al tempo stesso cerca di ottenere, domandando, il proprio fondamento e si fonda. Prima che questa domanda sia posta espressamente, la filosofia, se vuole fondarsi, deve sempre mettersi al sicuro percorrendo la via di una teoria della conoscenza o della coscienza, deve sempre restare su un cammino che, per così dire, si muove nello spazio antistante alla filosofia e non gira al suo centro. La domanda fondamentale rimane estranea a Nietzsche così come alla storia del pensiero a lui precedente.

Ma quando ci si pone la domanda-guida (che cosa è l'ente?) e la domanda fondamentale (che cosa è l'essere?), ci si domanda: che cosa è...? Si cerca l'apertura dell'ente nel suo insieme e l'apertura dell'essere per il pensiero. L'ente deve essere portato nell'aperto dell'essere stesso e l'essere nell'aperto della sua essenza. Chiamiamo l'apertura dell'ente la svelatezza: ἀλήθεια, verità. La domanda-guida e la domanda fondamentale della filosofia chiedono che cosa è in verità l'ente e che cosa l'essere. Nella domanda che chiede dell'essenza dell'essere si domanda in modo tale che non rimane più niente all'infuori di tale domanda, nemmeno il nulla. Per questo la domanda che chiede che cosa è in verità l'essere deve al tempo stesso chiedere che cosa è la verità stessa in cui l'essere deve essere aperto nella radura. Non è perché la verità venga messa in dubbio nella sua possibilità anzitutto gnoseologicamente, ma è perché la verità fa già parte in un senso eminente dell'essenza della domanda fondamentale, come «spazio» di quest'ultima, che essa sta con l'essere nell'ambito della domanda fondamentale. Nella domanda fondamentale relativa all'essere e nella domanda-guida relativa all'ente si domanda al tempo stesso e nell'intimo anche dell'essenza della verità. Diciamo «anche» e parliamo così in maniera del tutto esteriore; infatti la verità non può essere qualcosa che capita «anche», in un qualche luogo, accanto all'essere. Piuttosto, si porrà la questione di come entrambi siano nell'essenza uniti ed estranei, di «dove» mai, in quale regione, essi siano insieme e di come «sia» questo ambito stesso. Sono questioni, queste, che conducono, è vero, oltre Nietzsche, ma che sole danno la garanzia di portare allo scoperto e di rendere fertile il suo pensiero, nonché di conoscere ed esperire il confine essenziale e l'Altro.

Ora, se è vero che la volontà di potenza determina l'ente in quanto tale, cioè nella sua verità, allora nel contesto dell'interpretazione dell'ente in quanto volontà di potenza deve costantemente innestarsi la questione della verità, cioè dell'essenza della verità. E se per Nietzsche, all'interno del compito di una interpretazione generale di ogni accadere come volontà di potenza, spetta all'*arte* una posizione eminente, allora proprio qui la questione della *verità* deve avere un ruolo preminente.

Le cinque tesi sull'arte

Tentiamo ora una prima connotazione della concezione generale dell'essenza dell'arte in Nietzsche, mettendo in risalto una dopo l'altra, sulla base di passi importanti, cinque tesi sull'arte.

Perché l'arte ha un'importanza decisiva per il compito di fondare il principio della nuova posizione di valori? La prima risposta sta nel brano n. 797 della *Volontà di potenza*, che in verità dovrebbe stare al posto del n. 794:

« Il fenomeno dell'«artista» è ancora quello più *trasparente*, che si può *scrutare* più facilmente » [VIII, I, 116]. Fermiamoci qui e pensiamo soltanto questa frase. « Più trasparente », cioè per noi più accessibile nella sua essenza, è il fenomeno dell'«artista» – l'essere artista. In questo ente, ossia nell'artista, l'essere riluce per noi nel modo più diretto e più chiaro. Perché? Nietzsche non lo dice esplicitamente; ma la ragione è facilmente trovata. Essere artista è un saper produrre. Ma produrre significa: porre in essere qualcosa che ancora non è. Nella produzione noi partecipiamo per così dire al divenire dell'ente e vi possiamo scorgere la sua essenza in forma non offuscata. Poiché si tratta di chiarire la volontà di potenza quale carattere fondamentale dell'ente, questo compito deve essere intrapreso là dove ciò che è in questione si mostra nel modo più chiaro; infatti per chiarire si deve sempre partire dal chiaro e andare all'oscuro, mai all'inverso.

Essere artista è un modo di *vivere*. Che cosa dice Nietzsche del vivere in generale? « Il *vivere* » egli lo chiama « la forma di essere a noi più nota » (n. 689 [VIII, III, 52]). Lo stesso « essere » è per lui soltanto « una generalizzazione del concetto di “vivere” (respirare), “essere animato”,

“volere, operare”, “divenire” » (n. 581 [VIII, II, 29]). « L'«essere» – non ne abbiamo nessun'altra rappresentazione se non come “vivere”. – Come può quindi “essere” qualcosa di morto? » (n. 582 [VIII, I, 139]). Come può « se l'intima essenza dell'essere è volontà di potenza » (n. 693 [VIII, III, 50])?

Con queste indicazioni un po' schematiche abbiamo già definito la prospettiva in cui cogliere il « fenomeno dell'artista » e tenerlo ben saldo per le considerazioni che verranno. Ripetiamo: essere artista è il modo di vivere più trasparente. La vita è la forma di essere a noi più nota. L'intima essenza dell'essere è volontà di potenza. Nell'essere artista incontreremo il modo più trasparente e più noto della volontà di potenza. Poiché si tratta di chiarire l'essere dell'ente, all'interno di tale chiarimento la meditazione sull'arte è decisamente prioritaria.

Ma qui Nietzsche parla solo del « fenomeno dell'artista » e non dell'arte. Per quanto sia difficile dire che cosa sia l'arte in assoluto, e come lo sia, è nondimeno chiaro che rientrano nella realtà dell'arte anche le opere d'arte e, inoltre, coloro che, come si suol dire, « vivono » le opere. L'artista è soltanto uno degli elementi che compongono la realtà dell'arte nel suo insieme. Certo, ma il fatto decisivo nella concezione nietzscheana dell'arte è che egli vede l'arte e la sua intera essenza dalla prospettiva dell'*artista*, e precisamente in modo consapevole e in esplicita contrapposizione a quella concezione dell'arte che la concepisce dalla prospettiva dei « fruitori » che la « vivono ».

Questa è una tesi-guida nella teoria estetica di Nietzsche: l'arte deve essere concepita dalla prospettiva di coloro che creano e producono, e non dalla prospettiva di coloro che recepiscono. Nietzsche esprime questa tesi in modo inequivocabile nelle seguenti parole:

« In tanto la nostra estetica è stata finora un'estetica femminile in quanto soltanto i fruitori d'arte hanno formulato le loro esperienze del “che cosa è bello”. In tutta la filosofia fino a oggi manca l'artista... » (n. 811 [VIII, III, 146]).

Filosofia dell'arte significa anche per Nietzsche: estetica; ma per lui è l'estetica maschile, non femminile. La questione dell'arte è la questione dell'artista inteso come

colui che genera, che crea; le *sue* esperienze su ciò che è bello debbono essere rese determinanti.

Ritorniamo ora al brano n. 797: « Il fenomeno dell'«artista» è ancora quello più *trasparente*, che si può *scrutare* più facilmente » [VIII, 1, 116]. Se teniamo salda questa asserzione nella connessione determinante che la lega alla questione della volontà di potenza, ne ricaviamo allora due tesi essenziali sull'arte:

1) L'arte è la forma più trasparente e più nota della volontà di potenza.

2) L'arte deve essere concepita dalla prospettiva dell'artista.

E adesso seguiamo nella lettura:

« Da qui guardare agli *istinti fondamentali della potenza*, della natura, eccetera! Anche della religione e della morale! » (n. 797 [VIII, 1, 116]).

Qui si dice esplicitamente che è guardando all'essenza dell'artista che vanno considerate anche le altre forme della volontà di potenza – natura, religione, morale, e noi possiamo completare: società e individuo, conoscenza, scienza, filosofia. Queste forme dell'ente sono quindi in certo modo forme corrispondenti all'essere artista, al creare e all'essere creato propri dell'artista. Gli altri enti, che non sono prodotti espressamente dall'artista, hanno un modo di essere che corrisponde a quello di ciò che è creato dall'artista, dell'opera d'arte. La prova di questo pensiero la troviamo nell'apofisma immediatamente precedente n. 796:

« L'opera d'arte, dove appare *senza* artista, per esempio come corpo, come organizzazione (corpo degli ufficiali prussiano, ordine dei gesuiti). In che senso l'artista è solo uno stadio preliminare. Il mondo come un'opera d'arte che genera se stessa... » [VIII, 1, 106].

Evidentemente il concetto di arte e di artista viene qui esteso a ogni saper produrre e a ogni cosa prodotta essenziale. In un certo modo ciò corrisponde pure all'uso linguistico corrente fino alle soglie del XIX secolo. Fino a quel momento si chiamava arte ogni specie di saper produrre. L'artigiano, il politico, l'educatore sono, in quanto produttori, artisti. Anche la natura è una « artista ». Arte non significa qui il ristretto concetto odierno nell'accezio-

ne di « belle arti », intese come produzione del bello nell'opera.

Ora, però, Nietzsche interpreta quel precedente uso del termine arte inteso in senso lato, nel quale le belle arti sono soltanto una specie di arte fra le altre, concependo tutte le produzioni come corrispondenti alle belle arti e al relativo artista. « L'artista è soltanto uno stadio preliminare » vuol dire: l'artista in senso stretto, che produce opere di belle arti.

Partendo da qui, si può quindi formulare una terza tesi sull'arte:

3) L'arte, secondo il concetto lato di artista, è l'accadere fondamentale di ogni ente; l'ente è, in quanto è, qualcosa che si crea, qualcosa di creato.

Ora, però, sappiamo che la volontà di potenza è essenzialmente un creare e un distruggere. L'accadimento fondamentale dell'ente è « arte » non vuol dire nient'altro che: è volontà di potenza.

Molto prima di concepire esplicitamente l'essenza dell'arte come forma della volontà di potenza, già nel suo primo scritto (*La nascita della tragedia dallo spirito della musica*) Nietzsche vede l'arte come carattere fondamentale dell'ente. Capiamo così che Nietzsche, al tempo in cui lavorava alla *Volontà di potenza*, ritorna alla posizione sull'arte che aveva preso nella *Nascita della tragedia*; una riflessione a questo proposito è stata inserita nella *Volontà di potenza* (n. 853, par. 4). L'ultimo capoverso dice:

« Già nella prefazione [dello scritto *La nascita della tragedia*], con la quale Richard Wagner viene come invitato a un dialogo, si presenta questa professione di fede, questo evangelo da artisti: "l'arte come l'autentico compito della vita, l'arte come la sua attività *metafisica*..." » [VIII, III, 312].

La « vita » non è intesa soltanto nel senso stretto della vita umana, ma viene equiparata al mondo nel senso schopenhaueriano. La frase ha un suono schopenhaueriano, ma parla già contro Schopenhauer.

L'arte, pensata nel senso più ampio come la forza che crea, è il carattere fondamentale dell'ente. Quindi l'arte in senso stretto è l'attività in cui il creare emerge fino a diventare se stesso e a essere massimamente trasparente, non è soltanto *una* forma della volontà di potenza tra le

altre, ma la sua forma *somma*. È nella prospettiva dell'arte e come arte che la volontà di potenza diventa propriamente visibile. Ma la volontà di potenza è quel fondamento sul quale dovrà reggersi in futuro ogni nuova posizione di valori: il principio di una posizione di valori nuova rispetto a quella finora invalsa. Quest'ultima era dominata da religione, morale e filosofia. Se perciò la volontà di potenza ha la sua forma somma nell'arte, la posizione del nuovo riferimento della volontà di potenza deve partire dall'arte. Poiché tuttavia questa nuova posizione di valori è una trasvalutazione di quelli fin qui validi, dall'arte partono il rovesciamento e la contrapposizione. È quanto è enunciato nel brano n. 794:

« La nostra religione, la nostra morale e la nostra filosofia sono forme di *décadence* dell'uomo.

– Il *contromovimento*: l'arte » [VIII, III, 143 e 145].

Secondo l'interpretazione di Nietzsche, il principio supremo della morale, della religione cristiana e della filosofia influenzata da Platone afferma dunque: questo mondo non vale niente, deve esserci un mondo « migliore » di questo intrappolato nella sensibilità, deve esserci al di sopra di esso un « mondo vero », quello soprasensibile. Il mondo dei sensi è soltanto un mondo apparente.

Vengono così negati in fondo questo mondo e questa vita e, se in apparenza si dice loro sì, alla fin fine è solamente per negarli in modo ancora più deciso. Nietzsche però dice: il « mondo vero » della morale è frutto di una menzogna; il vero, il soprasensibile, è l'errore. Il mondo sensibile, per dirla con Platone: il mondo illusorio e ingannevole, l'errore, è il vero mondo. Ora, però, l'elemento dell'arte è il sensibile: la parvenza dei sensi. Quindi l'arte afferma proprio quello che la posizione del mondo presunto vero nega. Per questo Nietzsche dice:

« L'arte come l'unica controforza superiore, contro ogni volontà di rinnegare la vita, come l'elemento anticristiano, antibuddhistico, antinichilistico per eccellenza » (n. 853, par. 2 [VIII, III, 311]).

Con questo si ottiene una quarta tesi sull'essenza dell'arte:

4) L'arte è il contromovimento per eccellenza che si oppone al nichilismo.

L'arte consiste nel creare e nel formare. Se essa costituisce l'attività metafisica in assoluto, ogni fare e tanto più il fare sommo, quindi anche il pensare della filosofia, devono essere determinati partendo da qui. Il concetto di filosofia non deve più essere determinato secondo la figura del moralista, di colui che, contro questo mondo che non vale niente, pone un mondo superiore. Piuttosto, contro questo moralista nichilista (l'esempio più recente che Nietzsche ha in mente è Schopenhauer), deve essere posto l'anti-filosofo, il filosofo del contromovimento, il « filosofo-artista ». Questo filosofo è artista in quanto forma operando sull'ente nel suo insieme, ossia anzitutto là dove l'ente nel suo insieme si manifesta, sull'uomo. Nel senso di questo pensiero va letto il brano n. 795:

« Il filosofo-artista. Superiore concetto dell'arte. Se l'uomo possa porsi tanto distante dagli altri uomini da *plasmarli*? (Esercizi preliminari: 1) colui che plasma se stesso, il solitario; 2) l'artista quale è stato *finora*, cioè un piccolo perfezionatore, rispetto a una materia) » [VIII, I, 78].

L'arte, tanto più in senso stretto, è il dire sì al sensibile, alla parvenza, a quello che non è il « vero mondo », ossia, come si esprime in breve Nietzsche, che non è « la verità ».

Nell'arte si decide che cosa è la verità, vale a dire sempre per Nietzsche: che cosa è il vero, cioè l'ente vero e proprio. Ciò corrisponde a quella connessione necessaria tra la domanda-guida e la domanda fondamentale della filosofia, da un lato, e la domanda che chiede che cosa è la verità, dall'altro. L'arte è la volontà della parvenza, cioè del sensibile. Di questa volontà Nietzsche dice:

« La volontà di *parvenza*, di illusione, di finzione, di divenire e di cambiamento è più profonda, « più metafisica » della volontà di *verità*, di realtà, dell'essere » (XIV, 369 [VIII, III, 311]).

Qui si intende il vero nel senso di Platone, l'ente in sé, le idee, il soprasensibile. La volontà del sensibile e della sua ricchezza è invece per Nietzsche la volontà di ciò che la « metafisica » cerca. Dunque la volontà del sensibile è metafisica. Questa volontà metafisica è reale nell'arte.

Nietzsche dice:

« Il rapporto dell'arte con la verità è stata la prima cosa che mi ha impensierito: e ancora adesso sto, con un sacro sgomento, dinanzi a questa discrepanza. Il mio primo libro era dedicato a essa; la *Nascita della tragedia* crede nell'arte sullo sfondo di un'altra credenza: che non sia possibile vivere con la verità: che la "volontà di verità" sia già un sintomo della degenerazione... » (XIV, 368 [VIII, III, 289]).

La frase suona inquietante; ma perde il suo carattere strano, benché non il suo peso, non appena la si legga nel modo giusto. Volontà di verità, ciò significa qui, e sempre, in Nietzsche: la volontà del « mondo vero » nel senso di Platone e del cristianesimo, la volontà del soprasensibile, dell'ente in sé. La volontà di un « vero » siffatto è in verità un dire no a questo nostro mondo, nel quale l'arte è appunto di casa. Poiché questo mondo è il mondo reale vero e proprio e l'unico mondo vero, Nietzsche può dichiarare in merito al rapporto tra arte e verità « che l'arte vale più della verità » (n. 853, par. 4 [VIII, III, 312]); cioè: il sensibile sta più in alto ed è in modo più autentico del soprasensibile. Perciò Nietzsche dice: « Abbiamo l'arte per non perire a causa della verità » (n. 822 [VIII, III, 289]). Verità vuol dire di nuovo il « mondo vero » del soprasensibile; essa cela in sé il pericolo del perire della vita, che nel senso di Nietzsche significa sempre: della vita emergente. Il soprasensibile distoglie la vita dalla sensibilità piena di vigore, sottraendole le forze e indebolendola. In vista del soprasensibile la sottomissione, la remissività e la compassione, l'umiltà e l'inferiorità diventano la « virtù » autentica. « I folli di questo mondo », gli umili e gli sventurati saranno « i figli di Dio »; essi sono coloro che veramente sono; quelli che stanno in basso sono coloro che staranno « in alto » e che diranno che cosa è l'altezza, cioè la loro altezza. Invece ogni elevazione creatrice e ogni orgoglio della vita che riposa su se stessa non sono che ribellione, abbaglio e peccato. Ma per non perire a causa di questa « verità » del soprasensibile, affinché la vita non sia spinta dal soprasensibile verso un indebolimento generale e da ultimo alla decadenza, abbiamo l'arte. In riferimento al rapporto essenziale tra arte e verità se ne ricava una ulteriore tesi sull'arte, l'ultima della serie: 5) L'arte vale più della « verità ».

Ripetiamo le tesi precedenti:

- 1) L'arte è la forma più trasparente e più nota della volontà di potenza.
- 2) L'arte deve essere concepita dalla prospettiva dell'artista.
- 3) L'arte, secondo il concetto lato di artista, è l'accadere fondamentale di ogni ente; l'ente è, in quanto è, qualcosa che si crea, qualcosa di creato.
- 4) L'arte è il contromovimento per eccellenza che si oppone al nichilismo.

Sulla scorta di queste cinque tesi va ora ricordata una enunciazione di Nietzsche sull'arte che abbiamo già citato: « Troviamo che essa è il massimo stimolante della vita » (n. 808 [VIII, III, 89]). In precedenza questa affermazione ci era servita soltanto come esempio del procedimento nietzscheano del rovesciamento (rovesciamento del quietativo di Schopenhauer). Ora l'enunciazione deve essere capita nel suo contenuto più proprio. Dopo quanto è stato esposto nel frattempo, è facile vedere che questa determinazione dell'arte come stimolante della vita non significa nient'altro che: l'arte è una forma della volontà di potenza. Infatti, stimolante è ciò che sprona, potenza, « eleva al di là di sé », è il « di più » di potenza, dunque potenza in senso assoluto, cioè: volontà di potenza. L'affermazione che l'arte è il massimo stimolante della vita non può essere quindi aggiunta, sullo stesso piano, alla serie delle cinque tesi precedenti; è piuttosto la *tesi capitale* di Nietzsche sull'arte, che viene delucidata dalle altre cinque.

Da un punto di vista sommario, siamo già alla fine del nostro compito. Bisognava dimostrare che l'arte è una forma della volontà di potenza. Questa è l'intenzione di Nietzsche. Ma facendo riferimento a Nietzsche noi cerchiamo dell'altro. Domandiamo:

1) Che cosa offre questa concezione dell'arte in vista di determinare l'essenza della volontà di potenza e quindi dell'ente nel suo insieme?

Lo possiamo sapere soltanto se prima domandiamo:

2) Che cosa significa questa interpretazione dell'arte per il sapere dell'arte, e per prendere posizione nei confronti di quest'ultima?

Sei fatti fondamentali ricavati dalla storia dell'estetica

Incominciamo con la seconda questione. Per risolverla è necessario connotare in termini più pregnanti il modo in cui Nietzsche procede nel determinare l'essenza dell'arte e inserirlo nel contesto degli sforzi finora fatti in merito al sapere dell'arte.

Con le cinque tesi sull'arte, che abbiamo messo in evidenza, sono fissati gli aspetti essenziali in cui si muove Nietzsche nel porsi la questione dell'arte. Una cosa risulta chiara: Nietzsche non si pone la questione dell'arte per descriverla come una manifestazione o una espressione della cultura, ma vuole mostrare per mezzo dell'arte, e della connotazione della sua essenza, che cosa è la volontà di potenza. Nondimeno la riflessione nietzscheana sull'arte si muove in linea con la tradizione. Questa linea è determinata nel suo carattere peculiare dal nome «estetica». È vero che Nietzsche parla contro l'estetica femminile; ma con questo egli si pronuncia in favore dell'estetica maschile, dunque in favore dell'estetica. Pertanto, la posizione della questione dell'arte in Nietzsche finisce per essere estetica spinta all'estremo, la quale, per così dire, rovescia se stessa. Ma che cosa altro dovrebbe essere la posizione della questione dell'arte e del sapere dell'arte se non «estetica»? Che cosa significa «estetica»?

Il nome «estetica» è formato in modo analogo a come si sono formati «logica» ed «etica». Bisogna sempre aggiungere *ἐπιστήμη*, sapere. Logica: *λογικὴ ἐπιστήμη*: sapere del *λόγος*, cioè dottrina dell'asserire, del giudicare, quale forma fondamentale del pensiero. Logica: sapere del pensiero, delle forme e delle regole del pensiero. Etica: *ἠθικὴ ἐπιστήμη*: sapere dell'*ἦθος*, del portamento interiore dell'uomo e del modo in cui esso determina il suo comportamento.

Logica ed etica si riferiscono rispettivamente a un comportamento umano e alle sue leggi.

Analogamente è formato il nome «estetica»: *αἰσθητικὴ ἐπιστήμη*: sapere del comportamento sensibile, sensitivo e sentimentale dell'uomo e di ciò da cui è determinato.

Ciò che determina il pensiero, la logica, e ciò a cui il pensiero si rapporta, è il vero.

Ciò che determina il portamento e il comportamento dell'uomo, l'etica, e ciò a cui essi si rapportano, è il bene.

Ciò che determina il sentire dell'uomo, l'estetica, e ciò

a cui esso si rapporta, è il bello. Il vero, il bene e il bello sono oggetto della logica, dell'etica e dell'estetica.

L'estetica è di conseguenza la considerazione dello stato sentimentale dell'uomo nel suo rapporto al bello, è la considerazione del bello in quanto riferito allo stato sentimentale dell'uomo. Il bello stesso non è altro se non ciò che, mostrandosi, produce questo stato. Ma il bello può essere: della natura o dell'arte. Poiché dunque l'arte produce nel suo modo il bello, in quanto l'arte è arte «bella», la riflessione sull'arte diventa «estetica». In riferimento al sapere dell'arte e al porre la questione dell'arte, l'estetica è quindi quella riflessione sull'arte nella quale il rapporto sentimentale dell'uomo con il bello raffigurato nell'arte costituisce l'ambito decisivo della determinazione e della fondazione, e rimane il suo punto di partenza e di arrivo. Il rapporto sentimentale con l'arte e le sue produzioni può essere quello del creare e quello del fruire e recepire.

Ora, in quanto nella considerazione estetica dell'arte l'opera d'arte viene determinata come il bello prodotto dall'arte, l'opera è rappresentata come portatrice e suscitatrice del bello in riferimento allo stato sentimentale. L'opera d'arte è posta come «oggetto» per un «soggetto». La relazione soggetto-oggetto, e precisamente quella sentimentale, è determinante per la sua considerazione. L'opera diventa oggetto nel suo aspetto rivolto all'esperienza vissuta.

Ora, così come diciamo che un giudizio che ottempera alle leggi del pensiero stabilite dalla logica è «logico», in modo esattamente corrispondente trasferiamo la designazione «estetico», che in verità significa soltanto il tipo di considerazione e il modo di indagine in riferimento al rapporto sentimentale, a questo comportamento stesso e parliamo di sentimento estetico e di stato estetico. A rigore, lo stato sentimentale non è «estetico», ma è tale da potere diventare oggetto di una considerazione estetica, la quale si chiama «estetica» perché fin dall'inizio mira allo stato sentimentale suscitato dal bello, riferisce tutto a esso e determina tutto in base a esso.

Il nome «estetica» per indicare la riflessione sull'arte e sul bello è recente e risale al XVIII secolo; ma la cosa designata in modo pertinente dal nome, il modo di porre la questione dell'arte e del bello partendo dallo stato sentimentale dei fruitori e dei produttori, è antica: antica

quanto la riflessione sull'arte e sul bello nel pensiero occidentale. La riflessione filosofica sull'essenza dell'arte e del bello *comincia* già come estetica.

Negli ultimi decenni si sente spesso lamentare che le innumerevoli considerazioni e indagini estetiche sull'arte e sul bello non producono niente e non sono di nessun aiuto per accedere all'arte e tanto meno per creare arte e per una educazione artistica sicura. Questo è certamente giusto e vale in particolare per quello che oggi circola ancora con il nome di «estetica». Soltanto che noi non dobbiamo prendere dall'oggi i criteri per giudicare l'estetica e il suo rapporto con l'arte; infatti, se e come un'epoca sia legata a un'estetica, se e come essa prenda posizione nei confronti dell'arte in base a un atteggiamento estetico, è questo che in verità è decisivo per il modo in cui in tale epoca l'arte dà forma alla storia – oppure viene a mancare.

Poiché per noi l'arte è in questione come forma della volontà di potenza, cioè in generale come forma dell'essere, anzi, come la sua forma eminente, la questione dell'estetica quale specie fondamentale di riflessione sull'arte e sul sapere relativo può essere trattata soltanto in linea di principio. Soltanto con l'aiuto di una siffatta riflessione sull'essenza dell'estetica ci mettiamo nella condizione di capire l'interpretazione nietzscheana dell'essenza dell'arte e quindi, al tempo stesso, la presa di posizione nei confronti di essa, in modo tale che ne possa nascere un *confronto reciproco*.

Per connotare l'essenza dell'estetica, il suo ruolo entro il pensiero metafisico e il suo riferimento alla storia dell'arte europea, prendiamo in considerazione sei fatti fondamentali. Ciò, in verità, non può andare oltre una semplice indicazione.

1) La grande arte greca rimane priva di una corrispondente riflessione speculativo-concettuale che la pensi, e che non dovrebbe essere necessariamente identica all'«estetica». La mancanza di questa contemporanea riflessione speculativa sulla grande arte non vuol dire nemmeno che questa arte sia stata allora soltanto «vissuta», nell'oscuro ribollire delle «esperienze vissute» non lambite dal concetto e dal sapere. Per fortuna i Greci non avevano le «esperienze vissute», ma in compenso un sapere talmente originario e lucido, e una tale passione per

il sapere, da non avere bisogno, in tale lucidità del sapere, di una «estetica».

2) L'estetica comincia presso i Greci soltanto nel momento in cui la grande arte, ma anche la grande filosofia che le è parallela, si approssimano alla fine. In questo periodo, all'epoca di Platone e di Aristotele, nel contesto della formazione della filosofia vengono conati quei concetti fondamentali che da allora definiscono l'orizzonte di ogni posizione della questione dell'arte. Si tratta anzitutto della coppia di concetti ὕλη - μορφή, *materia - forma*. Questa distinzione ha la sua origine nella concezione dell'ente, fondata da Platone, che guarda al suo aspetto: εἶδος, ἰδέα. Dove l'ente viene percepito come ente e viene distinto da altri enti riguardo al suo aspetto, i confini e la struttura dell'ente vengono visti come limitazione esterna e interna. Ma ciò che delimita è la forma e ciò che è delimitato la materia. A queste determinazioni viene riportato quello che compare all'orizzonte visivo non appena l'opera d'arte, come ciò che si mostra, viene esperita secondo il suo εἶδος, il suo φαίνεσθαι. L'ἐκφανέστατον, ciò che propriamente si mostra risplendendo più di tutte le altre cose, è il bello. Passando attraverso l'ἰδέα l'opera d'arte viene ad assumere la connotazione del bello come ἐκφανέστατον.

Alla distinzione ὕλη - μορφή, che riguarda l'ente in quanto tale, si unisce un secondo concetto che diventa un concetto-guida per ogni posizione della questione dell'arte: l'arte è τέχνη. Da tempo si sa che i Greci denominano sia l'arte sia l'artigianato con la stessa parola τέχνη e, corrispondentemente, sia l'artigiano sia l'artista con il nome τεχνίτης. In conformità con il più tardo uso «tecnico» della parola τέχνη – secondo il quale, in modo assolutamente non greco, essa designa un modo del produrre – si cerca questo contenuto anche nel significato originario e genuino della parola e si crede che τέχνη significhi il fare dell'artigiano. Ora, poiché anche quelle che noi chiamiamo le belle arti venivano designate dai Greci come τέχναι, si crede che con questo sia messa in risalto la componente artigianale dell'arte o addirittura che la pratica artistica venga ridotta ad artigianato.

Anche se evidente, questa opinione diffusa non coglie affatto nel segno, cioè non giunge alla posizione di fondo dalla quale i Greci determinano l'arte e l'opera d'arte. Ciò risulta chiaro in base alla parola fondamentale τέχνη.

Per coglierla nel suo vero significato, è bene stabilire il suo esatto contrario. Esso è nominato nella parola φύσις. La traduciamo, senza troppo pensarci, con « natura ». Per i Greci φύσις è il nome primo ed essenziale per indicare l'ente in se stesso e nel suo insieme. L'ente è per i Greci ciò che si schiude e viene fuori spontaneamente e senza alcuna coazione, ciò che ritorna in sé e trapassa: l'imporsi che si schiude e che ritorna in sé.

Ora, se l'uomo tenta di prendere posizione e di installarsi in mezzo all'ente a cui è esposto, se nell'affrontare l'ente procede in un certo modo o in un altro, il suo procedere contro l'ente è retto e guidato da un sapere relativo all'ente. Questo *sapere* si chiama τέχνη. Tale parola non è mai, fin dall'inizio, la designazione di un « fare » e di un produrre, bensì di quel sapere che regge e guida ogni iniziativa umana in mezzo all'ente. Per questo τέχνη designa spesso il sapere umano in assoluto. In particolare, poi, è considerato τέχνη il sapere che guida e fonda quel confronto con l'ente e quel padroneggiamento dell'ente in cui, oltre agli enti già spontaneamente cresciuti (φύσις), e sul loro fondamento, vengono espressamente fabbricati e prodotti altri enti nuovi, gli utensili e le opere d'arte. Ma anche qui τέχνη non vuole mai dire un fare e una attività artigianale come tali, ma sempre il sapere, l'aprire l'ente in quanto tale guidando con il sapere un produrre. Ora, poiché l'approntamento di utensili e la creazione di opere d'arte vengono a stare, ciascuno a suo modo, nell'immediatezza dell'esistenza quotidiana, il sapere che fa da guida in tale procedere e produrre viene chiamato τέχνη in un senso speciale. L'artista non è un τεχνίτης perché è anche un artigiano, ma perché sia il produrre opere sia il produrre utensili sono una iniziativa dell'uomo che sa e che procede in mezzo alla φύσις e sul fondamento della φύσις. Il « procedere », che va pensato in modo greco, non è tuttavia un attacco, ma un lasciare avvenire il già presente.

Ora, con l'emergere della distinzione di materia e forma, l'essenza della τέχνη viene interpretata in una determinata direzione e perde la sua vasta forza semantica originaria. In Aristotele τέχνη è ancora un modo del sapere, benché soltanto uno tra gli altri (cfr. *Etica Nicomachea*, VI). Se con la parola « arte » intendiamo, in un senso del tutto generale, ogni specie di capacità di produrre dell'uomo, e se concepiamo inoltre tale capacità e facoltà

in un senso più originario come un sapere, allora, anche proprio nella sua accezione lata, tale parola « arte » corrisponde al concetto greco τέχνη. In quanto però la τέχνη viene poi esplicitamente riferita alla fabbricazione di cose belle e al modo in cui le si pensa, attraverso il bello la riflessione sull'arte si sposta nell'ambito dell'estetica. Ciò che in verità è racchiuso nella connotazione dell'arte come τέχνη, apparentemente esteriore e secondo il modo di pensare corrente addirittura fuori strada, non viene mai in luce né presso i Greci né successivamente.

Non è però qui il caso di illustrare come la coppia di concetti « materia e forma » sia diventata lo schema capitale vero e proprio di ogni posizione della questione dell'arte e di ogni più precisa determinazione delle opere d'arte, e come la distinzione di « contenuto e forma » abbia finito per assolvere la funzione di quei concetti di comodo ai quali si può ricondurre ogni cosa. È sufficiente sapere che la distinzione di « materia e forma » nasce nell'ambito dell'approntamento di attrezzi (di utensili), che non è ottenuta originariamente nell'ambito dell'arte in senso stretto, cioè delle belle arti e delle loro opere, ma vi è soltanto trasferita. Quanto basta per essere presi da un dubbio profondo e persistente in merito all'efficacia di questi concetti nell'ambito del discorso sull'arte e sulle opere d'arte.

3) Il terzo fatto fondamentale per la storia del sapere dell'arte, il che significa ora: per la nascita e lo sviluppo dell'estetica, è di nuovo un avvenimento che non proviene direttamente dall'arte stessa e dalla riflessione su essa, ma riguarda piuttosto un mutamento di tutta la storia. È l'inizio dell'età moderna. L'uomo e il suo libero sapere, in merito a se stesso e alla sua posizione in mezzo all'ente, diventano adesso il luogo della decisione che stabilisce come l'ente vada sperimentato, determinato e configurato. Il riandare agli stati dell'uomo, al modo in cui l'uomo stesso sta in rapporto all'ente e in rapporto a se stesso, implica che adesso la libera presa di posizione dell'uomo, il suo modo di trovare e sentire le cose, in breve: il suo gusto, diventi il tribunale che giudica dell'ente. Nella metafisica ciò si manifesta nel fatto che la certezza di tutto l'essere e tutta la verità viene fondata sull'autocoscienza del singolo io: *ego cogito ergo sum*. Il trovarsi lì nel proprio stato, il *cogito me cogitare*, dà luogo anche al primo « oggetto » assicurato nel suo essere. Io stesso e i miei sta-

ti siamo l'ente primo e autentico; su questo ente così certo, e in base a esso, viene misurato tutto quello che deve poter essere chiamato ente. Il mio essere in uno stato, il mio modo di sentirmi situato presso qualcosa, contribuisce in modo essenziale a determinare il modo in cui io trovo le cose e ciò che incontro.

La riflessione sul bello dell'arte si sposta e viene riferita ora in modo pronunciato ed esclusivo allo stato sentimentale dell'uomo, alla αἴσθησις. Non c'è da meravigliarsi del fatto che l'estetica fu fondata e praticata consapevolmente come tale nei secoli dell'età moderna. Questa è pure la ragione per la quale soltanto ora compare il nome «estetica» per designare un tipo di considerazione che era già preparata da tempo. L'«estetica» deve essere nel campo della sensibilità e del sentimento quello che la logica è nell'ambito del pensiero; per questo si chiama anche «logica della sensibilità».

Di pari passo con questo sviluppo dell'estetica e con lo sforzo di chiarire e di fondare lo stato estetico si attua nella storia dell'arte un altro processo decisivo. La grande arte e le sue opere sono grandi nel loro avvento e nel loro essere storico perché assolvono un compito decisivo nell'esistenza storica dell'uomo: quello di rendere manifesto, nel modo dell'opera, che cosa l'ente sia nel suo insieme e di preservare nell'opera questa manifestatività. L'arte e la sua opera sono necessarie solo come cammino e soggiorno dell'uomo nei quali si apre a quest'ultimo la verità dell'ente nel suo insieme, cioè l'incondizionato, l'assoluto. La grande arte non è grande soltanto per l'alta qualità del prodotto, ma per il fatto che essa è un «bisogno assoluto». In quanto essa è questo, può, anzi, deve essere pure grande di rango; infatti soltanto sul fondamento della grandezza della sua essenzialità essa crea un lasco in cui è possibile la grandezza di rango del prodotto.

In età moderna, con lo sviluppo del dominio dell'estetica e del rapporto estetico con l'arte, va di pari passo la decadenza della grande arte nel senso indicato. Questa decadenza non consiste nel fatto che la «qualità» sia peggiore e lo stile inferiore, ma nel fatto che l'arte perde la sua essenza, il riferimento diretto al suo compito fondamentale di rappresentare l'assoluto, cioè di porlo in quanto tale, in modo determinante, nell'ambito dell'uomo storico. Da qui capiamo il quarto fatto fondamentale.

4) Nel momento storico in cui l'estetica raggiunge la sua massima altezza, vastità e rigore di sviluppo possibili, la grande arte è alla fine. Il compimento dell'estetica ha la sua grandezza nel fatto che esso riconosce ed esprime come tale questa fine della grande arte. Questa estetica ultima e massima dell'Occidente è quella di Hegel. È stessa nelle sue *Lezioni sull'estetica*, tenute per l'ultima volta nel 1828/29 all'Università di Berlino (cfr. *Werke*, X, 1, 2, 3).^{*} Vi si trovano le seguenti affermazioni:

«così non v'è almeno alcun bisogno assoluto che essa [la materia] venga rappresentata dall'arte» (X 2, 233).^{**}

«In tutte queste relazioni l'arte, dal lato della sua supremazia destinazione, è e rimane per noi qualcosa di passato» (X, 1, 16).^{***}

«Sono trascorsi i bei giorni dell'arte greca, come pure l'età d'oro del basso Medioevo» (X, 1, 15).^{****}

Non si possono invalidare queste affermazioni, e tutta la storia e i fatti accaduti che stanno alle loro spalle, obiettando a Hegel che anche dopo il 1830 possiamo annoverare più di un'opera d'arte considerevole. Hegel non ha mai inteso negare la possibilità che anche in seguito sarebbero state create e apprezzate singole opere d'arte. L'esistenza di fatto di tali opere singole, che ormai sono opere soltanto nella cerchia della fruizione estetica di alcuni ceti sociali, non parla contro Hegel, ma proprio in suo favore. È la prova che l'arte ha perduto la potenza dell'assoluto, il suo potere assoluto. In base a ciò, nel XIX secolo vengono determinati la posizione dell'arte e il tipo di sapere corrispondente. Indichiamolo brevemente in un quinto punto.

5) Il XIX secolo osa compiere ancora una volta – in relazione al decadere dell'arte che viene meno alla sua essenza – il tentativo dell'«opera d'arte totale». Questo

^{*} Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Werke*. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten: Philipp Marheineke, Johannes Schulze, Eduard Gans, Leopold von Henning, Heinrich Gustav Hotho, Karl Ludwig Michelét, Friedrich Förster, 18 voll., Duncker und Humblot, Berlin, 1832-1845.

^{**} G.W.F. Hegel, *Estetica*, trad. it. di Nicolao Merker e Nicola Vaccaro, a cura di N. Merker, Feltrinelli, Milano, 1963, poi Einaudi, Torino, 1976, p. 677.

^{***} *Ibid.*, p. 16.

^{****} *Ibid.*, p. 15.

sforzo è legato al nome di Richard Wagner. Non è un caso che esso non si limiti alla creazione delle opere che devono servire a tale finalità, ma sia accompagnato e sorretto da riflessioni di principio e dagli scritti corrispondenti. Citiamo i più importanti: *L'arte e la rivoluzione* (1849), *L'opera d'arte dell'avvenire* (1850), *Opera e dramma* (1851), *L'arte tedesca e la politica tedesca* (1865). Non è qui possibile chiarire, nemmeno solo per grandi cenni, l'intricata e confusa situazione storico-spirituale alla metà del XIX secolo. Nel decennio dal 1850 al 1860 giungono a intrecciarsi ancora una volta, in una singolare compenetrazione, la genuina e ben conservata tradizione della grande epoca del movimento tedesco e la strisciante desolazione e sradicatezza dell'esistenza, quali vengono poi pienamente alla luce nei «Gründerjahre» (1871-73). Non si potrà mai comprendere questo secolo assai ambiguo seguendo la via di una descrizione del succedersi dei suoi periodi. Il XIX secolo deve essere circoscritto partendo dai due lati opposti, dagli ultimi trent'anni del XVIII secolo e dai primi trent'anni del XX secolo.

Dobbiamo qui accontentarci di una indicazione limitata alla problematica che ci guida. In riferimento alla posizione storica dell'arte, lo sforzo di creare l'«opera d'arte totale» rimane essenziale. Già il nome è significativo. Vuol dire anzitutto: le arti non debbono più essere reallizzate l'una accanto all'altra, ma debbono essere congiunte in una sola opera. Ma, al di là di questa unificazione più che altro numerica e quantitativa, l'opera d'arte deve essere una celebrazione della comunità del popolo: «la» religione. Le arti determinanti sono qui la poesia e la musica. Nelle intenzioni la musica dovrebbe essere un mezzo per valorizzare il dramma; in realtà, invece, la musica, nella forma dell'opera, diventa l'arte vera e propria. Il dramma ha il suo peso e la sua essenza non nell'originarietà poetica, cioè nella verità strutturata dell'opera linguistica, ma nella dimensione scenica di ciò che viene rappresentato e della grandiosa coreografia. L'architettura è considerata soltanto costruzione di teatri, la pittura scenografia, l'arte plastica raffigurazione della gestualità dell'attore. La poesia e il linguaggio restano privi della forza creatrice essenziale e decisiva propria dell'autentico sapere. Si vuole il dominio dell'arte come musica e con esso il dominio dello stato sentimentale puro: la sfrenatezza e l'ardore dei sensi, il grande spasimo, il bri-

vido beato dello sciogliersi nel piacere, lo svanire nel «mare senza fondo delle armonie», lo sprofondare nell'ebbrezza, il dissolversi nel sentimento puro come redenzione; «l'esperienza vissuta» in quanto tale diventa decisiva. L'opera è ormai soltanto un attivatore di esperienza vissuta. Tutto quello che va rappresentato deve fungere solo da proscenio e da primo piano, mirando all'impressione e all'effetto che suscita, al volere avere un effetto e al voler scuotere: «teatro». Teatro e orchestra determinano l'arte. Dell'orchestra Wagner dice:

«L'orchestra è per così dire il fondo di un sentimento infinito, comune a tutti, dal quale il sentimento individuale del singolo attore sa emergere e crescere fino alla pienezza somma: scioglie il fondo rigido, immobile, della scena reale quasi in una superficie languida, impressionabile, eterica, il cui fondo immenso è il mare del sentimento stesso» (*Das Kunstwerk der Zukunft*, in *Gesammelte Schriften und Dichtungen*, vol. III, 2ª ediz., Fritzsche, Leipzig, 1887, p. 157).*

A questo proposito va confrontato quello che Nietzsche dice dei «mezzi di Wagner per ottenere l'effetto» nella *Volontà di potenza* (n. 839):

«Si considerino i mezzi per ottenere l'effetto dei quali Wagner si serve di preferenza (che per buona parte egli ha dovuto prima inventarsi): essi assomigliano in maniera sorprendente ai mezzi con cui l'ipnotizzatore ottiene il suo effetto (scelta dei movimenti, dei timbri della sua orchestra, l'orribile evasione dalla logica e quadratura del ritmo; i serpeggiamenti, la cavata degli archi, il mistero, l'isterismo della sua «melodia infinita»). — E lo stato in cui per esempio il preludio del *Lohengrin* trasporta l'ascoltatore, e ancor più l'ascoltatrice, è essenzialmente diverso dall'estasi del sonnambulo? — Ho sentito un'italiana che, dopo avere ascoltato il suddetto preludio, diceva, con quegli occhi graziosamente estatici che la wagneriana sa fare: «come si dorme con questa musica!»» [VIII, II, 185].

È qui espresso in modo inequivocabile l'essenziale della concezione dell'opera d'arte totale: la dissoluzione di

* Cfr. Richard Wagner, *L'opera d'arte dell'avvenire*, trad. it., Rizzoli, Milano, 1963, p. 148).

ogni elemento stabile nel languido, nell'impressionabile, nel fluente e nell'evanescente; l'immenso, senza legge, senza limite, senza chiarezza né determinatezza, l'illimitata notte del puro sprofondare. In altre parole: l'arte deve ridiventare, ancora una volta, un bisogno assoluto. Ma l'assoluto viene ormai esperito soltanto come il puro indeterminato, come la completa dissoluzione nel sentimento puro, come il fluttuare sprofondando nel nulla. Non c'è da meravigliarsi che Wagner trovasse nell'opera capitale di Schopenhauer, da lui studiata a fondo ben quattro volte, la conferma e la spiegazione metafisica della propria arte.

Per quanto la volontà wagneriana di creare l'«opera d'arte totale» divenisse inevitabilmente, nella sua attuazione e nei suoi effetti, il contrario della grande arte, tale volontà rimane tuttavia unica nel suo tempo e, nonostante i molti aspetti teatrali e avventurosi, distingue Wagner dagli altri fatti per l'arte e per il suo carattere essenziale nell'esistenza. Nietzsche scrive a tale proposito:

«Wagner ha senza alcun dubbio dato ai Tedeschi di questa epoca l'idea più vasta di quel che *potrebbe* essere un artista: la venerazione per "l'artista" è improvvisamente ingigantita, dappertutto egli ha suscitato nuovi giudizi di valore, nuovi desideri, nuove speranze; e non da ultimo, forse, proprio per l'essenza solo annunciatrice, incompleta e incompiuta delle sue creazioni artistiche. Chi non ha *appreso* da lui!» (XIV, 150-51 [VII, III, 232]).

Che il tentativo di Wagner dovesse fallire, non dipende soltanto dal predominio della musica sulle altre arti. Piuttosto, il fatto che la musica abbia potuto assumere questa preminenza ha già la sua ragione nel carattere sempre più estetico della posizione di fondo nei confronti dell'arte nel suo insieme; è la concezione e la valutazione dell'arte che parte dallo stato sentimentale puro ed è il crescente imbarbarimento dello stesso stato sentimentale, che diventa mero borbogliare e ribollire del sentimento lasciato a se stesso.

D'altro canto, questa eccitazione dell'ebbrezza del sentimento, lo sbrigliamento degli «affetti», poté essere ritenuta un salvataggio della «vita», tanto più di fronte alla crescente disillusione e desolazione dell'esistenza a opera dell'industria, della tecnica e dell'economia nel con-

testo di un indebolimento e di uno svuotamento della forza creativa del sapere e della tradizione, per non parlare della mancanza di ogni grande finalità dell'esistenza. L'esaltazione nell'ondeggiare dei sentimenti dovette offrire lo spazio mancante per una posizione fondata e bene inserita in mezzo all'ente, quale solo la grande poesia e il grande pensiero sono capaci di creare.

Fu questo rapimento nel tutto, che veniva dall'ebbrezza, a fare sì che l'uomo Wagner e la sua opera incantasse il giovane Nietzsche; ma ciò fu possibile soltanto perché in Nietzsche stesso v'era qualcosa che andava incontro a tutto questo, cioè quello che Nietzsche chiamò poi il dionisiaco. Ma poiché Wagner cercava la mera esaltazione del dionisiaco e il dissolvimento in esso, mentre Nietzsche mirava a domarlo e a dargli forma, anche la rottura fra i due era già prefigurata.

Senza addentrarci qui nella storia del sodalizio tra Wagner e Nietzsche, indichiamo soltanto, in breve, la vera radice del contrasto che si sviluppò precocemente e in modo lento, ma sempre più chiaro e deciso. Da parte di Wagner fu una ragione personale in senso lato: Wagner non era tra coloro per i quali il massimo orrore sono i propri proseliti. Wagner aveva bisogno di wagneriani e di wagneriane. Nietzsche, invece, ha amato e venerato Wagner per tutta la vita; la sua contesa con lui fu una contesa sui contenuti, essenziale. Nietzsche attese e sperò per anni nella possibilità di un confronto fruttuoso. La sua opposizione a Wagner riguarda due cose: 1) lo sprezzo del sentimento intimo e dello stile autentico da parte di Wagner. Nietzsche lo esprime una volta in questo modo: in Wagner si tratta di «fluttuare e fluire» anziché di «camminare e danzare» (cioè vaghezza, anziché misura e cadenza). 2) Lo slittare in un cristianesimo moralistico ipocrita, frammisto ad ardore e delirio (cfr. *Nietzsche contra Wagner*, 1888. Sul rapporto tra Wagner e Nietzsche si veda Kurt Hildebrandt, *Wagner und Nietzsche. Ihr Kampf gegen das 19. Jahrhundert* [Nietzsche e Wagner. La loro lotta contro il XIX secolo], Hirt, Breslau, 1924).

Non è necessario far notare espressamente che nel XIX secolo, accanto a Wagner e anche contro Wagner, ci furono nel campo dei diversi generi artistici singole opere essenziali; sappiamo, per esempio, in quale alta considerazione Nietzsche tenesse un'opera come *Tarda estate* di Stifter – quasi il puro contrario di Wagner.

Ma l'unica cosa importante ora è chiedersi se, e come, l'arte fosse ancora voluta e saputa quale configurazione e conservazione determinante dell'ente nel suo insieme. La risposta è contenuta nel rimando al tentativo dell'opera d'arte totale partendo dalla musica, e dal suo necessario fallimento. Il sapere dell'arte si trasforma nel XIX secolo, corrispondentemente alla crescente incapacità di un sapere metafisico, nell'esperire e nell'indagare i puri fatti della storia dell'arte. Ciò che nell'epoca di Herder e di Winckelmann era stato al servizio di una grandiosa autoriflessione dell'esistenza storica viene ora praticato per amore di se stesso, cioè come disciplina; incomincia la vera e propria indagine scientifica della storia dell'arte – quantunque figure come Jacob Burckhardt e Hyppolite Taine, del tutto diverse tra loro, non possano certo essere misurate con il parametro della pratica disciplinare. Lo studio della poesia entra nell'ambito della filologia; « esso si sviluppò nel senso per il dettaglio, per la filologia autentica » (Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Teubner, Berlin, 1936, vol. XI, p. 216). L'estetica diventa psicologia che lavora con i metodi delle scienze naturali, cioè gli stati sentimentali vengono sottoposti per se stessi all'esperimento, all'osservazione e alla misurazione come dati di fatto che si verificano; anche qui Friedrich Theodor Vischer e Wilhelm Dilthey sono eccezioni, sorretti e guidati dalla tradizione di Hegel e di Schiller. La storia della poesia e delle arti figurative consiste nella possibilità che se ne dia una scienza in grado di portare alla luce conoscenze importanti e al tempo stesso di mantenere vigile una disciplina del pensiero. La cura di queste scienze è ritenuta l'autentica realtà dello « spirito ». La scienza stessa è, al pari dell'arte, una manifestazione e un campo dell'attività culturale. Dove però la dimensione « estetica » non diventa oggetto di indagine scientifica, ma determina l'atteggiamento dell'uomo, lo stato estetico diventa uno stato accanto ad altri possibili, come quello politico o scientifico; l'uomo « estetico » è un prodotto del XIX secolo.

« L'uomo estetico cerca di realizzare, in sé e in altri, l'equilibrio e l'armonia dei sentimenti; in base a questo bisogno egli conforma il proprio sentimento della vita e le sue visioni del mondo, e la sua valutazione della realtà dipende dalla misura in cui quest'ultima garantisce le

condizioni di una tale esistenza » (Dilthey in un necrologio per lo storico della letteratura Julian Schmidt, 1887, in *Gesammelte Schriften*, cit., vol. XI, p. 232).

Ma la cultura non può non esserci, giacché l'uomo deve progredire – verso dove? nessuno lo sa, né più nessuno lo chiede seriamente. E poi abbiamo ancora il nostro « cristianesimo » e la nostra Chiesa, che diventano ormai essenziali più sul piano politico che su quello religioso.

Il mondo viene visto e valutato a seconda della sua efficacia per la produzione dello stato estetico. L'uomo estetico si crede protetto e legittimato nell'insieme di una cultura.

In tutto questo c'è ancora molto fervore e molto lavoro, a volte anche gusto e istanze genuine. Esso tuttavia rimane soltanto il proscenio di quell'accadere che Nietzsche per primo riconobbe ed enunciò in tutta chiarezza, il nichilismo. Con ciò arriviamo all'indicazione dell'ultimo fatto fondamentale, del quale conosciamo già il contenuto, ma che necessita ora di una esplicita determinazione.

6) Ciò che Hegel enunciò riguardo all'arte – l'aver essa perduto la potenza di configurare e preservare l'assoluto in maniera determinante – Nietzsche lo riconobbe riguardo ai « valori supremi », religione, morale, filosofia: il venire meno e la mancanza della forza creativa e del carattere vincolante nella fondazione dell'esistenza storica dell'uomo sull'ente nel suo insieme.

Ma mentre per Hegel l'arte, a differenza della religione, della morale e della filosofia, cadde vittima del nichilismo, divenendo qualcosa di passato e di non reale, Nietzsche cerca nell'arte il contromovimento. Qui si vede, nonostante l'essenziale distacco da Wagner, un influsso della volontà wagneriana di creare l'« opera d'arte totale ». Mentre per Hegel l'arte, come qualcosa di passato, divenne oggetto del sapere speculativo sommo, mentre l'estetica di Hegel si sviluppò nella metafisica dello spirito, la riflessione di Nietzsche sull'arte divenne una « fisiologia dell'arte ».

Nel libello *Nietzsche contra Wagner* del 1888 Nietzsche dice: « L'estetica è per l'appunto nient'altro che una fisiologia applicata » (VIII, 187 [VI, III, 391]). Quindi non è nemmeno più « psicologia », come altrimenti è nel XIX

secolo, ma indagine scientifica degli stati e dei processi corporali e delle cause che li provocano.

Dobbiamo tenere presente, in maniera assolutamente inequivocabile, questo stato di cose: da un lato l'arte nella sua determinazione storica quale contromovimento che si oppone al nichilismo; dall'altro il sapere dell'arte che è « fisiologia »; l'arte viene rimessa alla spiegazione propria delle scienze naturali, viene scaricata nell'ambito della scienza dei fatti. Qui, in effetti, la posizione estetica della questione dell'arte è pensata fino in fondo nelle sue ultime conseguenze. Lo stato sentimentale va riportato alle eccitazioni dei funicoli nervosi, a stati corporali.

Con ciò la posizione di fondo di Nietzsche nei confronti dell'arte è determinata meglio nella sua realtà storica e, al tempo stesso, è determinata meglio anche la specie del suo sapere e voler sapere dell'arte: l'estetica come fisiologia applicata. Entrambe le cose sono però inserite nel vasto contesto della storia dell'arte, nel suo riferimento al rispettivo sapere dell'arte.

L'ebbrezza come stato estetico

Il nostro vero intento è di capire l'arte come una forma, la forma per eccellenza, della volontà di potenza; ciò vuol dire: cogliere, partendo dalla concezione nietzscheana dell'arte e percorrendola, la volontà di potenza nella sua essenza e quindi l'ente nel suo insieme in relazione al suo carattere fondamentale. A tale scopo è necessario ora tentare di capire la concezione nietzscheana dell'arte nella sua unità; dunque tentare di pensare congiuntamente ciò che, a prima vista, si muove in direzioni del tutto opposte. Da un lato l'arte deve essere il contromovimento che si oppone al nichilismo, cioè la posizione dei nuovi valori supremi, deve preparare e fondare le regole e le leggi dell'esistenza storico-spirituale. Al tempo stesso, però, l'arte pretende di essere capita in modo autentico battendo la strada della fisiologia e con i mezzi di quest'ultima.

Dall'esterno sarebbe facile caratterizzare la posizione di Nietzsche nei confronti dell'arte come assurda, insensata e perciò nichilistica; perché se l'arte è ormai soltanto una questione di fisiologia, allora l'essenza e la realtà dell'arte si dissolvono in stati nervosi e in processi che av-

vengono entro le cellule nervose. Dove, in questo cieco accadimento, dovrebbe esserci ancora qualcosa che potrebbe determinare un senso, porre valori e stabilire criteri?

Nell'ambito dei processi fisici colti dalle scienze naturali, dove solo la legge del decorso e dell'equilibrio o squilibrio delle relazioni di causa ed effetto è sovrana, ogni avvenimento è in uguale misura essenziale e inessenziale; in questo ambito non c'è né gerarchia né graduatoria; tutto è così com'è, tutto rimane quello che è, e ha semplicemente il proprio diritto nel fatto di essere. La fisiologia non conosce alcun ambito in cui qualcosa possa essere sottoposto a decisione o a scelta. Lasciare l'arte in balia della fisiologia sarebbe come ridurla al livello del funzionamento dei succhi gastrici. Ma allora, come dovrebbe l'arte poter determinare e fondare la posizione di valori autentica e decisiva? L'arte come contromovimento che si oppone al nichilismo e l'arte come oggetto della fisiologia: ciò significa voler mescolare il diavolo e l'acqua santa. Se mai qui fosse ancora possibile un accordo, lo sarebbe solo se si dichiarasse che l'arte, in quanto oggetto della fisiologia, non è il contromovimento, ma il movimento capitale ed estremo del nichilismo.

E tuttavia, secondo l'intima volontà speculativa di Nietzsche, le cose stanno in maniera del tutto diversa. È vero che in ciò che è raggiunto regna una costante discrepanza, uno squilibrio che oscilla tra due estremi opposti e che quindi, considerato dall'esterno, non provoca che confusione. In seguito, ci capiterà di incontrare ripetutamente questa discrepanza. Nondimeno dobbiamo tentare di vedere soprattutto l'altra cosa.

Ma per vedere quest'altra cosa, non dobbiamo chiudere gli occhi dinanzi a ciò che questa estetica, in quanto fisiologia, dice dell'arte, e a come lo dice. Certo, una esposizione compatta di questa estetica è resa molto più difficile dal fatto che Nietzsche ci ha lasciato soltanto osservazioni, indicazioni, piani e propositi incompiuti. Non possediamo nemmeno uno schizzo ben fondato delle linee portanti di questa estetica. Tra i piani della *Volontà di potenza* si trova in verità anche un abbozzo a sé stante intitolato « *Per la fisiologia dell'arte* » (XVI, 432-34 [VIII, III, 319-20]). Esso resta però una sequenza di diciassette appunti numerati, nei quali il materiale è raccolto senza nemmeno essere ordinato secondo un'idea direttrice vi-

sibile. Riportiamo per intero questa raccolta di titoli per indagini ancora da eseguire, perché, per quanto riguarda il puro contenuto, essa fornisce subito un quadro di ciò di cui si deve trattare in questa « estetica ».

« Per la fisiologia dell'arte.

- « 1) L'ebbrezza come presupposto: cause dell'ebbrezza.
- « 2) Sintomi tipici dell'ebbrezza.
- « 3) Il *sentimento* di forza e di pienezza nell'ebbrezza: il suo effetto *idealizzante*.
- « 4) L'effettivo *in più* di forza: il suo effettivo abbellimento. (L'in più di forza, per esempio, nella *danza* dei sessi). La morbosità dell'ebbrezza; la pericolosità fisiologica dell'arte —. Riflessione: in quale misura il nostro valore "bello" è completamente *antropocentrico*: per presupposti biologici di crescita e progresso.
- « 5) L'apollineo, il dionisiaco: tipi fondamentali. Più ampi, se confrontati con le nostre arti particolari.
- « 6) Domanda: in quale ambito rientra l'architettura?
- « 7) La collaborazione delle capacità artistiche alla vita normale, il loro esercizio è tonico: all'inverso il brutto.
- « 8) La questione dell'epidemia e della contagiosità.
- « 9) Problema della "salute" e dell' "isteria": genio = nevrosi.
- « 10) L'arte come suggestione, come mezzo di comunicazione, come sfera inventiva della *induction psycho-motrice*.
- « 11) Gli stati non artistici: oggettività, furia di rispecchiamento, neutralità. La *volontà* impoverita; perdita di capitale.
- « 12) Gli stati non artistici: astrattività. I sensi impoveriti.
- « 13) Gli stati non artistici: consunzione, impoverimento, svuotamento: volontà del nulla (cristiano, buddhista, nichilista). Il *corpo* impoverito.
- « 14) Gli stati non artistici: idiosincrasia *morale*. La paura dei *deboli, mediocri*, nei confronti dei sensi, della potenza, dell'ebbrezza (istinto dei *soccombenti* nella vita).
- « 15) Com'è possibile l'arte *tragica*?
- « 16) Il tipo del romantico: ambiguo. La conseguenza dei romantici è il "naturalismo".
- « 17) Problema dell'*attore*. L'"ipocrisia", la capacità tipica di trasformarsi come *difetto di carattere*... La mancanza

di pudore, il pagliaccio, il satiro, il buffone, il Gil Blas, l'attore che recita a fare l'artista... ».

Siamo qui in presenza di una molteplicità di punti interrogativi, ma non abbiamo lo schizzo, il disegno di una costruzione, e nemmeno una prefigurazione dello spazio in cui tutto questo debba inserirsi. Ma in fondo le cose non stanno diversamente nel caso dei frammenti raccolti nella *Volontà di potenza* dal n. 794 al n. 853; solo che per lo più questi ultimi sono sviluppati in modo più ampio, oltre le mere parole o frasi a effetto. Lo stesso vale anche per gli altri frammenti che vanno qui collocati, e che sono raccolti nel volume XIV, 131-201. A maggior ragione dobbiamo tentare di determinare meglio il materiale disponibile e di stabilire in esso una connessione essenziale. A tal fine seguiamo un duplice filo conduttore: anzitutto la considerazione dell'insieme della dottrina della volontà di potenza, quindi la rievocazione delle dottrine capitali dell'estetica tradizionale.

Ma per questa via non vogliamo limitarci a prendere atto delle opinioni estetiche di Nietzsche, bensì capire come nella sua posizione di fondo nei confronti dell'arte possano coesistere cose apparentemente contrastanti come l'arte in quanto contromovimento che si oppone al nichilismo e l'arte in quanto oggetto della fisiologia. Se qui sussiste una unità, e se questa unità risulta dall'essenza dell'arte stessa così come Nietzsche la vede, allora, cogliendo la conciliabilità delle determinazioni contrastanti, dovremmo guadagnare un concetto più elevato dell'essenza della volontà di potenza. A questo mira l'esposizione delle dottrine estetiche capitali di Nietzsche.

Prima di iniziare, va ancora indicata una peculiarità che ricorre nella maggior parte dei frammenti più ampi: Nietzsche inizia le sue riflessioni da diversi interrogativi nel campo dell'estetica, ma arriva subito alla connessione del tutto; per questo molti frammenti trattano la stessa cosa, soltanto secondo un diverso ordinamento della materia e una diversa attribuzione di importanza. In quanto segue si prescinderà da una discussione delle parti che sono facilmente leggibili sulla scorta dell'esperienza comune.

La questione dell'arte in Nietzsche è estetica. Secondo le determinazioni fornite in precedenza, in una estetica l'arte viene esperita e determinata facendo ricorso allo

stato sentimentale dell'uomo dal quale nascono e al quale appartengono la produzione e la fruizione del bello. Nietzsche adopera lui stesso l'espressione « stato estetico » (n. 801 [VIII, II, 50-51]) e parla del « fare e contemplare estetici » (VIII, 122 [VI, III, 112]). Questa estetica deve essere però « fisiologia ». Ciò implica che gli stati sentimentali, presi come stati puramente psichici, vengano indagati risalendo fino agli stati corporei loro corrispondenti. Nell'insieme, è appunto l'unità intatta e inscindibile dello psico-somatico, il vivente, ciò che viene posto come ambito degli stati estetici: la « natura » vivente dell'uomo.

Quando Nietzsche parla di fisiologia, intende, ponendovi sopra l'accento, lo stato fisiologico del corpo, ma lo stato fisiologico del corpo è già sempre qualcosa di psichico, quindi è anche una questione di « psicologia ». Lo stato fisiologico del corpo di un animale o, più ancora, dell'uomo è qualcosa di essenzialmente diverso dalla conformazione di un corpo fisico, per esempio della pietra. Ogni corpo in carne e ossa (*Leib*) è anche un corpo fisico (*Körper*), ma non ogni corpo fisico è un corpo in carne e ossa. Viceversa, quando Nietzsche parla di « psicologia » intende sempre anche il fisiologico. Spesso, invece che di stati « estetici », parla molto più correttamente di stati « artistici » o « non artistici ». Quantunque Nietzsche veda l'arte dalla prospettiva dell'artista, l'espressione « artistico » non significa soltanto il riferimento all'artista, ma artistici o non artistici sono quegli stati che reggono e promuovono, inibiscono o mancano il riferimento all'arte, sia esso creativo o ricettivo.

La questione fondamentale di una estetica come fisiologia dell'arte – e cioè dell'artista – deve dunque mirare a mostrare soprattutto quegli stati nell'essenza della natura psico-somatica, cioè vivente, dell'uomo nei quali il fare e il contemplare artistici si compiono per così dire in maniera e in forma naturale. Nella determinazione dello stato estetico fondamentale ci atteniamo in un primo momento non al testo della *Volontà di potenza*, ma a quanto Nietzsche dice in uno degli ultimi scritti da lui stesso pubblicati (*Crepuscolo degli idoli*, 1888; VIII, 122-23 [VI, III, 112]). Il passo recita:

« Per la psicologia dell'artista. – Perché vi sia arte, perché vi sia un qualche fare e contemplare estetico, a tal fine è

inevitabile una condizione fisiologica preliminare: l'ebbrezza. L'ebbrezza deve anzitutto avere potenziato l'eccitabilità dell'intera macchina: prima non si giunge ad arte alcuna. Tutte le specie di ebbrezza, per quanto diversamente condizionate, hanno la forza di realizzare ciò: in primo luogo l'ebbrezza dell'eccitazione sessuale, la forma più antica e originaria dell'ebbrezza. Del pari l'ebbrezza che viene al seguito di tutte le grandi brame, di tutti gli affetti forti; l'ebbrezza della festa, della gara, del pezzo di bravura, della vittoria, di tutti i movimenti estremi; l'ebbrezza della crudeltà; l'ebbrezza nella distruzione; l'ebbrezza suscitata da certi influssi meteorologici, per esempio l'ebbrezza primaverile; oppure dall'influsso dei narcotici; infine l'ebbrezza della volontà, l'ebbrezza di una volontà turgida e sovraccarica ».

Possiamo riassumere tutto questo nella seguente tesi generale: lo stato estetico fondamentale è l'ebbrezza, il quale può essere a sua volta condizionato, suscitato e favorito in diversi modi. Il passo citato è stato scelto non soltanto perché Nietzsche stesso lo ha pubblicato, ma perché tra le determinazioni nietzscheane dello stato estetico è quella che raggiunge la chiarezza e l'unitarietà somme. Ciò che nella sua produzione rimane fino alla fine difforme, benché nella sostanza non diverga in maniera essenziale, lo possiamo agevolmente constatare se lo confrontiamo con il n. 798 [VIII, III, 27] (e l'inizio del n. 799 [VIII, III, 31]) della *Volontà di potenza*. Qui Nietzsche parla di « due stati nei quali l'arte stessa insorge nell'uomo come una forza della natura » [VIII, III, 27]; stando al titolo dell'aforisma, con questi due stati sono intesi l'« apollineo » e il « dionisiaco ». Nietzsche ha sviluppato questa differenza e questa antitesi nel suo primo scritto, *La nascita della tragedia dallo spirito della musica* (1872). Anche qui, subito all'inizio, la differenza di apollineo e dionisiaco viene messa in corrispondenza con i « fenomeni fisiologici » del « sogno » e dell'« ebbrezza ». Questa connessione la ritroviamo ancora nel n. 798 (del 1888):

« Questi due stati vengono messi in atto anche nella vita normale, solo più debolmente: nel sogno e nell'ebbrezza » [VIII, III, 27].

Qui, come in precedenza, l'ebbrezza è soltanto uno dei due stati estetici accanto all'altro, il sogno. Dal passo del

Crepuscolo degli idoli evinciamo tuttavia che l'ebbrezza è lo stato estetico fondamentale per antonomasia. Ma, nella sostanza, questa concezione è presente anche nella *Volontà di potenza*; la prima frase dell'aforisma seguente, il n. 799, dice:

« Nell'ebbrezza dionisiaca c'è la sessualità e la voluttà: esse non mancano nell'apollinea » [VIII, III, 31].

Nella *Nascita della tragedia*, nel frammento n. 798 della *Volontà di potenza*, e anche altrove, soltanto il dionisiaco ha il carattere dell'ebbrezza, e l'apollineo quello del sogno; adesso (nel *Crepuscolo degli idoli*) il dionisiaco e l'apollineo sono due specie di ebbrezza; l'ebbrezza stessa è lo stato fondamentale. La dottrina definitiva di Nietzsche deve essere capita in base a questo chiarimento, in un primo momento inappariscente, ma del tutto essenziale. Oltre al primo passo citato del *Crepuscolo degli idoli* bisogna leggerne insieme un secondo:

« Che cosa significa l'antitesi, da me introdotta nell'estetica, tra i concetti di *apollineo* e di *dionisiaco*, entrambi intesi come specie dell'ebbrezza? » (VIII, 124 [VI, III, 113]).

Dopo queste chiare testimonianze non è più ammissibile ricondurre semplicemente la dottrina nietzscheana dell'arte alla antitesi di apollineo e dionisiaco che, dal tempo del suo primo scritto, è diventata ricorrente – e più ricorrente che capita – e che pure conserva ancor oggi intatta la sua importanza.

Prima di esaminare questa antitesi nel quadro della nostra esposizione, chiediamo che cosa – stando all'ultima dichiarazione di Nietzsche – governi tale antitesi nella sua unità. Poniamo subito, con questo intento, una duplice domanda:

- 1) Qual è l'essenza generale dell'ebbrezza?
- 2) In quale senso l'ebbrezza è « inevitabile » « affinché vi sia arte »? In quale senso l'ebbrezza è lo stato estetico fondamentale?

Ad 1) A questa domanda Nietzsche ci dà una risposta concisa (*Crepuscolo degli idoli*; VIII, 123 [VI, III, 112]): « L'essenziale nell'ebbrezza è il sentimento del potenziamento della forza e della pienezza » (così pure « *Per la fisiologia dell'arte* »: « Il sentimento di forza e di pienezza nell'ebbrezza »). Prima egli chiamava l'ebbrezza la « con-

dizione fisiologica preliminare » dell'arte; ora nell'ebbrezza è essenziale il sentimento, cioè, secondo quanto chiarito in precedenza, il modo in cui noi ci troviamo presso noi stessi e al tempo stesso presso le cose, presso gli enti che noi stessi non siamo. L'ebbrezza è sempre il sentimento dell'ebbrezza. Dove è finito il fisiologico, lo stato del corpo? In fondo non possiamo separare le due cose come se a un piano inferiore dimorasse uno stato fisiologico del corpo e al piano superiore il sentimento. Il sentimento, in quanto sentirsi, è proprio il modo nel quale noi siamo un corpo; essere un corpo non significa che a un'anima venga attaccata in più una zavorra chiamata corpo, ma, nel sentirci, il corpo è incluso fin da principio nella nostra identità, e precisamente in modo che esso, nel suo essere in uno stato, ci permea. Noi non « abbiamo » un corpo allo stesso modo in cui teniamo in tasca il coltellino; il corpo in carne e ossa che siamo non è nemmeno un corpo fisico che semplicemente ci accompagna e che al tempo stesso noi possiamo anche constatare, in modo esplicito o meno, come lì presente. Noi non « abbiamo » un corpo, ma « siamo » corpi. Dell'essenza di questo essere fa parte il sentimento come sentirsi. Il sentimento opera fin da principio l'inclusione che mantiene il corpo nel nostro esserci. Ma poiché il sentimento, in quanto sentirsi, è sempre in modo parimenti essenziale l'avere-sentimento per l'ente nel suo insieme, con ogni stato fisiologico del corpo è rispettivamente in sintonia un modo in cui noi ci rivolgiamo o meno alle cose intorno a noi e agli esseri umani che sono con noi. Una « indisposizione » di stomaco può calare un'ombra su tutte le cose. Quello che altrimenti appare indifferente è d'improvviso irritante e fastidioso. Ciò che altrimenti funziona con la facilità di un gioco si inceppa. Certo, la volontà può mettersi di mezzo, può reprimere l'indisposizione, ma non può suscitare e creare direttamente la disposizione contraria: infatti le disposizioni d'animo vengono superate e trasformate sempre e soltanto da altre disposizioni d'animo. Rimane qui essenziale fare attenzione al fatto che il sentimento non è per niente qualcosa che si svolge soltanto « interiormente », ma è quel modo fondamentale del nostro esistere in forza del quale, e in conformità con il quale, noi siamo sempre trasportati al di là di noi stessi nell'ente nel suo insieme che, in un modo o nell'altro, ci riguarda o non ci riguarda. La disposizione

d'animo non è mai un essere disposto meramente interiore, chiuso in sé, ma è anzitutto un certo lasciarsi predisporre e porre in una disposizione d'animo. La disposizione d'animo è appunto il modo fondamentale in cui noi siamo *al di fuori* di noi stessi. Ma noi siamo così per essenza e sempre.

In tutto questo pulsa lo stato fisiologico del corpo, ci trasporta al di là di noi o lascia che l'uomo si impigli in se stesso e intorpidisca. Noi non siamo anzitutto «viventi» e abbiamo poi una apparecchiatura chiamata «corpo», ma viviamo (*leben*) essendo corpo in carne e ossa (*leiben*). Questo essere corpo in carne e ossa è qualcosa di essenzialmente diverso da un mero essere gravati da un organismo. La maggior parte delle conoscenze che abbiamo nell'ambito delle scienze naturali sul corpo e sul suo vivere in carne e ossa sono constatazioni nelle quali il corpo in carne e ossa viene fin dall'inizio male inteso e ridotto a mero corpo fisico. In esse si possono scoprire molte cose, soltanto che l'aspetto essenziale e determinante è già sempre al di fuori della nostra vista e della nostra portata; la successiva ricerca dello «psichico», in aggiunta al corpo in carne e ossa che si è prima male inteso come corpo fisico, ha già misconosciuto la realtà delle cose.

Ogni sentimento è un essere corpo in carne e ossa in una certa disposizione d'animo, è una disposizione d'animo in un certo corpo in carne e ossa. L'ebbrezza è un sentimento, e lo è in modo tanto più genuino quanto più essenzialmente regna l'unità dell'«essere in una disposizione d'animo» in un corpo in carne e ossa. Di qualcuno che sia completamente ubriaco possiamo dire soltanto: «ha» una ubriacatura; ma non è inebriato. L'ubriacatura non è qui lo stato nel quale egli è presso di sé e al di là di sé, ma quella che noi qui chiamiamo «ubriacatura» è, secondo l'espressione comune, una mera «sbornia» che priva per l'appunto della possibilità di uno stato.

Nell'ebbrezza Nietzsche sottolinea anzitutto un duplice aspetto: 1) il sentimento del potenziamento della forza; 2) il sentimento della pienezza. Secondo quanto chiarito in precedenza, questo potenziamento della forza deve essere inteso come il potere-al-di-là-di-sé, come un rapporto con l'ente nel quale l'ente stesso viene esperito come più essente, più ricco, più trasparente, più essenziale. Il potenziamento non vuol dire che «oggettivamente» subentri un «di più», una crescita di forza, ma

va inteso nel senso della disposizione d'animo: star per salire – ed essere sorretti, di nuovo, da un salire. Così pure il sentimento della pienezza non vuol dire una crescente accumulazione di avvenimenti interiori, ma quell'essere disposto che si lascia predisporre in modo che niente gli risulti estraneo e niente di troppo, che è aperto a tutto e pronto a tutto: la massima esaltazione e il massimo azzardo, l'uno accanto all'altra.

Con ciò ci imbattiamo in un terzo aspetto del sentimento dell'ebbrezza: la reciproca compenetrazione di tutti i potenziamenti di tutte le facoltà del fare e del contemplare, del recepire e del rivolgere la parola, del comunicare e del lasciarsi andare liberamente.

«– in tal modo sono infine intrecciati fra loro stati che avrebbero forse ragione di restare estranei. Per esempio: il sentimento di ebbrezza religioso e l'eccitazione sessuale (due profondi sentimenti, alla fine quasi coordinati in modo sorprendente...)» (n. 800 [VIII, III, 84]).

Ciò che Nietzsche intende per sentimento di ebbrezza quale sentimento estetico fondamentale si chiarisce anche in base al fenomeno opposto: gli stati non artistici di chi è sobrio, di chi è stanco, esaurito, inaridito, impoverito, di chi svanisce e impallidisce, di colui «al cui sguardo la vita soffre» (n. 801 [VIII, II, 50-51] e n. 812 [VIII, III, 85-88]). L'ebbrezza è un sentimento. Ma dal raffronto dello stato artistico con quello non artistico risulta particolarmente chiaro che con il termine «ebbrezza» Nietzsche non intende uno stato passeggero, che come una «sbornia» sbolle e svanisce rapidamente. È quindi difficile poter prendere l'ebbrezza per un affetto, anche qualora definissimo questo termine nel senso più preciso ottenuto in precedenza. Qui, come nel caso precedente, rimane difficile, se non impossibile, applicare termini correnti quali affetto, passione, sentimento come determinazioni essenziali, senza verificarli. Possiamo utilizzare siffatte nozioni della psicologia, con le quali si classificano le facoltà psichiche, sempre e soltanto come indicazioni, a condizione che noi poniamo di volta in volta le questioni partendo prima di tutto e sempre dai fenomeni stessi. Così, lo stato artistico dell'«ebbrezza», se è più di un affetto passeggero, può essere forse inteso come passione. Ma allora si pone subito la questione: in quale mi-

sura? Nella *Volontà di potenza* si trova un passo che ci può fornire una indicazione. Nietzsche dice (n. 814):

« Gli artisti *non* sono gli uomini dalla *grande* passione, checché dicano per persuaderne noi e se stessi » [VIII, II, 122].

Nietzsche adduce due ragioni per le quali gli artisti non possono essere uomini dalla grande passione: 1) gli artisti, essendo artisti, cioè creatori, devono guardare a se stessi, manca loro il pudore di sé e tanto più il pudore della grande passione; da artisti essi devono sfruttarla, farle la posta, sorprenderla e trasporla nella creazione delle forme. Gli artisti sono troppo curiosi per limitarsi a *essere* grandi in una grande passione; giacché quest'ultima non conosce la curiosità nei propri confronti, ma il pudore. 2) Gli artisti, con il loro talento, sono sempre anche le vittime del loro talento; quest'ultimo non concede loro la dissipazione pura, propria della grande passione.

« Non si viene a capo della propria passione rappresentandola: piuttosto, *quando* la si rappresenta, se ne è già a capo » (n. 814 [VIII, II, 122]).

Lo stato artistico non è mai esso stesso la *grande* passione, eppure è passione; per questo essa ha la costanza dello slancio nell'insieme dell'ente, e precisamente in modo che tale slancio non si sbilancia nel suo lancio, ma si tiene di vista e si costringe nella forma.

Da tutto quanto è stato ora detto a chiarimento dell'essenza generale dell'ebbrezza dovrebbe risultare palese che una pura « fisiologia » non basta, e che l'uso della denominazione « fisiologia dell'arte » ha piuttosto in Nietzsche un secondo senso essenziale.

Quello che Nietzsche denomina con il termine « ebbrezza », e che nella sua ultima pubblicazione concepisce pure in modo unitario come lo stato estetico fondamentale, gli si è scomposto fin dall'inizio in due stati. Le forme naturali dello stato artistico sono quelle del sogno e dell'incanto, come diciamo rifacendoci a un precedente uso linguistico di Nietzsche per evitare qui il termine « ebbrezza » da lui altrimenti usato; infatti, solo l'essere nello stato così denominato è quello in cui sogno ed estasi acquisiscono la loro essenza che sviluppa l'arte, e diventano gli stati artistici che Nietzsche denomina « apolli-

neo » e « dionisiaco ». L'apollineo e il dionisiaco sono per Nietzsche le due « forze della natura e dell'arte » (n. 1050 [VIII, III, 15-16]); nella loro controversia (*Gegenwärtigkeit*) riposa ogni « progresso » dell'arte. La loro *fusione* nell'unità di una forma è la nascita dell'opera d'arte greca suprema: la tragedia. Ma se all'inizio del suo tragitto speculativo Nietzsche pensa l'essenza dell'arte, cioè dell'attività metafisica della vita, secondo la stessa antitesi di apollineo e dionisiaco in cui la pensa alla fine, dobbiamo allora sapere e imparare a vedere che la sua interpretazione è diversa in un caso e nell'altro. Infatti, all'epoca della *Nascita della tragedia* questa antitesi viene pensata ancora nel senso della metafisica schopenhaueriana, benché, anzi, perché tale opera si confronta con quest'ultima, mentre all'epoca della *Volontà di potenza* viene pensata partendo dalla posizione di fondo designata con questo titolo. Finché non vediamo in modo sufficientemente chiaro questo mutamento e non capiamo l'essenza della volontà di potenza, è meglio mettere temporaneamente da parte questa antitesi, che si è già fin troppo svuotata fino a diventare uno slogan. Da tempo la formula della antitesi di apollineo e dionisiaco è diventata il rifugio di ogni confuso e confusionario discorrere e scrivere sull'arte e su Nietzsche. Per Nietzsche questa antitesi rimase una fonte perenne di oscurità non risolte e di nuove domande.

Per quanto riguarda la scoperta di questa antitesi nell'esistenza dei Greci, da Nietzsche designata con i nomi « apollineo » e « dionisiaco », egli può rivendicare di averla pubblicamente messa in luce e configurata per la prima volta. Tuttavia, ci sono diversi indizi per supporre che già Burckhardt, nei suoi corsi universitari di Basilea sulla civiltà dei Greci, che Nietzsche aveva in parte frequentato, fosse sulle tracce di questa antitesi; altrimenti non si capirebbe perché Nietzsche stesso, ancora nel *Crepuscolo degli idoli*, lo citi espressamente come « quel profondissimo conoscitore della loro civiltà [dei Greci], oggi vivente, cioè Jacob Burckhardt di Basilea » (VIII, 170-71 [VI, III, 158]). Ciò che naturalmente Nietzsche non poteva sapere, anche se fin dalla gioventù sapeva più chiaramente dei propri contemporanei chi fosse Hölderlin, è il fatto che questi aveva già visto e capito tale antitesi in un modo ancora più profondo e più nobile.

Questa grande conoscenza è celata in una lettera all'a-

mico Böhmlendorff, scritta il 4 dicembre 1801, poco prima della partenza per la Francia (*Sämtliche Werke*, vol. V, pp. 318 sgg.).* Hölderlin mette qui di fronte l'uno all'altro, nell'essenza dei Greci, «il sacro pathos» e «la giunonica sobrietà occidentale del talento espositivo». Questa antitesi non va intesa come una indifferente constatazione storiografica. Essa si fa vedere invece nella diretta meditazione sul destino e la missione dei Tedeschi. Ci si deve qui fermare a questa indicazione, poiché il sapere proprio di Hölderlin potrebbe essere determinato in maniera sufficiente solo con una interpretazione della sua opera. Qui è già sufficiente se da questa indicazione intuiamo che il contrasto – diversamente denominato – di apollineo e dionisiaco, della sacra passione e della sobria esposizione, è una occulta legge stilistica della destinazione storica dei Tedeschi e un giorno dovrà trovarci pronti e preparati a darle forma. Questa antitesi non è una formula grazie alla quale non dovremmo fare altro che descrivere la «civiltà». Hölderlin e Nietzsche, con questo contrasto, hanno posto un interrogativo sul compito dei Tedeschi di trovare storicamente la loro essenza. Comprenderemo questo interrogativo? Una cosa è certa: la «storia» si vendicherà su di noi, se non lo comprenderemo.

Ad 2) Tentiamo anzitutto, limitandoci al fenomeno generale dell'ebbrezza quale stato artistico fondamentale, di tracciare il disegno dell'«estetica» di Nietzsche come «fisiologia dell'arte». In riferimento all'ebbrezza come stato estetico dovremmo rispondere alla domanda: in quale senso l'ebbrezza è «inevitabile» «perché vi sia arte»? Affinché essa sia in generale possibile? Affinché si realizzi? Che cosa, e come, «è» l'arte? L'arte è nel creare dell'artista, nella fruizione dell'opera, nella realtà dell'opera stessa oppure in tutte e tre le cose insieme? Come sono allora reali queste tre cose insieme? Come e dove è l'arte? Esiste in assoluto «l'» arte, oppure il termine «l'arte» è soltanto un nome collettivo a cui non corrisponde a sua volta niente di reale?

Già qui, mirando più precisamente con le nostre do-

* Friedrich Hölderlin, *Sämtliche Werke*. Edizione storico-critica iniziata da Norbert von Hellingrath, continuata da Friedrich Seeßaß e Ludwig von Pigenot, 6 voll., Georg Müller, München, poi: Propyläen, Berlin, 1913-1923.

mande alla cosa stessa, tutto si fa oscuro ed equivoco. Si fa ancora più oscuro se vogliamo sapere quale specie di inevitabilità dell'«ebbrezza» sia necessaria perché si dia arte. L'ebbrezza è soltanto una condizione della genesi dell'arte e, se sì, in quale senso? L'ebbrezza è soltanto l'avvio e lo sbrigliamento dello stato estetico? Oppure ne è la fonte e la portatrice perenne, e, se è così, come fa un tale stato a essere portatore de «l'arte», della quale non sappiamo come e che cosa «è»? Quando diciamo che è una forma della volontà di potenza, per lo stato attuale della questione non diciamo niente; giacché dobbiamo ancora capire quello che tale determinazione vuol dire. C'è inoltre da chiedersi se con questo venga definita l'essenza dell'arte in quanto arte, o se l'arte non venga invece determinata come un modo dell'essere dell'ente. Pertanto, ci rimane ora solo una via per la quale passare e procedere, ossia per continuare a domandare muovendo dall'essenza generale, provvisoriamente caratterizzata, dello stato estetico, cioè dall'ebbrezza. Ma continuare come? Evidentemente nella direzione di una demarcazione dell'ambito estetico.

L'ebbrezza è sentimento, l'essere in una disposizione d'animo essendo corpo in carne e ossa, l'essere corpo in carne e ossa inglobato nell'essere in una disposizione d'animo, l'essere in una disposizione d'animo intessuto nell'essere corpo in carne e ossa. Ma l'essere in una disposizione d'animo apre l'esserci facendo sì che salga e si espanda sino alla pienezza delle sue facoltà, le quali si stimolano e si esaltano a vicenda. Nel chiarire l'ebbrezza come stato sentimentale si è però sottolineato esplicitamente più volte che non dobbiamo prendere lo stato come qualcosa di lì presente «nel» corpo e «nell'» anima, ma come un modo dello stare – essendo corpo in carne e ossa, essendo in una disposizione d'animo – nei confronti dell'ente nel suo insieme, il quale a sua volta pre-dispone e determina l'essere in una disposizione d'animo. Per caratterizzare ulteriormente, e in modo completo, la struttura essenziale della disposizione estetica fondamentale converrà pertanto domandare: che cosa è determinante in questa e per questa disposizione fondamentale, e precisamente in modo che essa possa essere chiamata estetica?

*La dottrina kantiana del bello.
Il suo fraintendimento a opera di Schopenhauer
e di Nietzsche*

Sappiamo grosso modo fin d'ora che, come per il comportamento del pensare e del conoscere è determinante «il vero», e per l'atteggiamento morale «il bene», così ciò che è determinante per lo stato estetico è «il bello».

Che cosa dice Nietzsche sul bello e sulla bellezza? Anche qui Nietzsche ci fornisce, per rispondere a questa domanda, soltanto singole affermazioni, quasi solo proclami e accenni. In nessun luogo troviamo una esposizione costruita e fondata. Una comprensione oggettiva e complessiva delle tesi di Nietzsche sulla bellezza risulterebbe dall'esame specifico delle vedute estetiche di Schopenhauer; infatti, nel determinare il bello Nietzsche pensa e giudica dalla prospettiva della contrapposizione e quindi del rovesciamento. Questo modo di procedere diventa tuttavia fatale ogni qualvolta lo stesso avversario prescelto non sta su un fondamento solido, ma vacilla anche lui. Così stanno le cose nel caso delle vedute estetiche di Schopenhauer, espone nel terzo libro della sua opera capitale *Il mondo come volontà e rappresentazione*. Non si può dire che siano una estetica paragonabile, anche solo lontanamente, a quella di Hegel. Nei contenuti, Schopenhauer vive di coloro contro i quali impreca, di Schelling e di Hegel. Colui contro il quale non impreca è Kant; ma in compenso lo fraintende profondamente. Nella genesi e nella preparazione del fraintendimento dell'estetica kantiana, al quale pure Nietzsche soggiace e che è del tutto in voga ancor oggi, Schopenhauer svolge il ruolo principale. Si può dire che l'incidenza della *Critica del Giudizio* di Kant, opera nella quale è esposta l'estetica, ha finora avuto luogo solo sul fondamento di fraintendimenti, un processo, questo, che è parte della storia della filosofia. Schiller è stato l'unico a capire cose essenziali in riferimento alla dottrina kantiana del bello e dell'arte; anche la sua conoscenza fu però occultata dalle dottrine estetiche del XIX secolo.

Il fraintendimento dell'estetica kantiana riguarda una asserzione di Kant sul bello. Si tratta di una definizione sviluppata nei parr. 2-5 della *Critica del Giudizio*. «Bello» è ciò che piace soltanto in modo puro. Il bello è oggetto del «mero» piacere. Questo piacere, in cui il bello si apre

a noi in quanto bello, secondo le parole di Kant è «senza alcun interesse». Kant dice:

«Il gusto è la facoltà di giudicare un oggetto o un tipo di rappresentazione mediante un piacere o un dispiacere, senza alcun interesse. L'oggetto di un tale piacere si chiama bello».*

Il comportamento estetico, cioè il comportamento nei confronti del bello, è il «piacere senza alcun interesse». L'assenza di interesse è, secondo il concetto comune, l'indifferenza rispetto a una cosa o a un essere umano: nel nostro riferirci alla cosa o all'essere umano non investiamo niente della nostra volontà. Se il rapporto con il bello, il piacere, viene determinato come «disinteressato», allora lo stato estetico è, secondo Schopenhauer, una sospensione della volontà, un calmarsi di ogni appetito, il puro riposare, il puro non-volere-più-nulla, il puro liberarsi nella noncuranza.

E Nietzsche? Egli afferma: lo stato estetico è l'ebbrezza. Questo è evidentemente il contrario di ogni «piacere disinteressato», quindi l'antagonismo più netto rispetto a Kant nella determinazione del rapporto con il bello. Di qui comprendiamo l'osservazione di Nietzsche (XIV, 132 [VII, 1/1, 232]):

«Da Kant in poi tutti i discorsi su arte, bellezza, conoscenza, sapienza sono contaminati e insudiciati dal concetto di "senza interesse"».

Da Kant in poi? Se questo sta a significare «a opera di» Kant, dobbiamo allora dire: no! Se però vuol dire: dal fraintendimento schopenhaueriano di Kant in poi, allora sì! E con ciò stesso è «frainteso» anche lo sforzo proprio di Nietzsche.

Ma che cosa intende Kant con quella definizione del bello come oggetto di piacere «disinteressato»? Che cosa significa «senza alcun interesse»? Interesse è il latino *mihi interest*, mi importa di qualcosa; avere un interesse per qualcosa vuol dire: volere avere qualcosa per sé, per possederla, adoperarla e disporne. Se abbiamo un inte-

* Immanuel Kant, *Critica del Giudizio*, trad. it. di Alfredo Gargiulo, Laterza, Bari, 1906; riveduta, con un Glossario e un Indice dei nomi a cura di Valerio Verra, ivi, 1970, p. 52.

resse per qualcosa, poniamo questo qualcosa in una prospettiva che mira a ciò che vogliamo e che ci proponiamo di farne. La cosa per la quale abbiamo interesse è già sempre presa, cioè rappresentata, in vista di qualcosa d'altro.

Kant imposta la questione dell'essenza del bello nel seguente modo. Si chiede: per trovare il bello in quanto bello, da che cosa deve essere determinato il comportamento nel quale noi troviamo che qualcosa in cui ci imbattiamo è bello? Qual è la ragione determinante del trovare-bello qualcosa?

Prima di dire in positivo che cosa è questa ragione determinante del trovare-bello, e quindi che cosa è il bello in quanto tale, Kant dice anzitutto, in negativo, che cosa non può e non deve mai imporsi come ragione determinante: un interesse. Ciò che ci induce al giudizio « questo è bello » non può mai essere un interesse. Questo vuol dire: per trovare bello qualcosa, dobbiamo lasciare che sia ciò in cui ci imbattiamo a venirci dinanzi puramente come tale, nel suo proprio rango e nella sua dignità. Non dobbiamo fin dall'inizio metterlo in conto in vista di qualcosa d'altro, in vista dei nostri scopi e intenti, di un possibile piacere e vantaggio. Il comportamento nei confronti del bello in quanto tale, dice Kant, è il *libero favore* (*freie Gunst*); dobbiamo lasciare libero in quello che è, come tale, ciò in cui ci imbattiamo, dobbiamo lasciargli e favorirgli (*gönnen*) ciò che gli appartiene e che esso ci apporta.

Ma questo libero favorire – domandiamo ora –, questo lasciare che il bello sia quello che è, è una sospensione della volontà, è indifferenza? O questo libero favore non è piuttosto lo sforzo sommo del nostro essere, la liberazione di noi stessi per lasciare libero ciò che ha in sé una propria dignità, affinché l'abbia soltanto in modo puro? Il « senza interesse » di Kant è un « contaminare » e addirittura un « insudiciare » il comportamento estetico, o non è piuttosto la sua prima grande scoperta e valorizzazione?

Il fraintendimento della dottrina kantiana del « piacere disinteressato » consiste in un doppio errore: 1) la determinazione « senza alcun interesse », che Kant dà solo a mo' di preparazione e per aprire la strada, e che anche nella sua formulazione linguistica indica già in maniera assai chiara il carattere negativo, viene spacciata per l'unica asserzione di Kant sul bello e, al tempo stesso, per

una asserzione positiva, e fino ai giorni nostri è stata presentata come la interpretazione kantiana del bello. 2) La determinazione, così fraintesa nella sua funzione metodica, viene al tempo stesso pensata nel suo contenuto non in vista di ciò che rimane nel comportamento estetico una volta caduto l'interesse per l'oggetto. Questo fraintendimento dell'« interesse » conduce all'opinione erronea che con l'esclusione dell'interesse sarebbe impedito ogni riferimento essenziale all'oggetto. Accade invece il contrario. Lo stesso riferimento essenziale all'oggetto entra in gioco proprio in virtù del « senza interesse ». Non si vede che soltanto ora l'oggetto viene in luce come oggetto puro, che questo venire-in-luce è il bello. La parola « bello » vuol dire l'apparire nella luce di questo venire-in-luce.

Per questo doppio errore è decisivo quanto lo precede: l'omissione del reale esame di ciò che Kant ha stabilito in modo fondamentale sull'essenza del bello e dell'arte. Per mostrare con quanta ostinazione e ovvietà il menzionato fraintendimento di Kant nel XIX secolo permanga ancora oggi, ne riportiamo un esempio significativo. Wilhelm Dilthey, che come nessun altro tra i suoi contemporanei si dedicò appassionatamente allo studio della storia dell'estetica, disse nel 1887: la tesi di Kant sul piacere disinteressato « è stata esposta in modo particolarmente brillante da Schopenhauer » (*Gesammelte Schriften*, cit., vol. VI, p. 119). Si deve invece dire: è stata fraintesa da Schopenhauer nella maniera più fatale.

Se Nietzsche, invece di affidarsi soltanto alla guida di Schopenhauer, avesse interrogato direttamente Kant, avrebbe dovuto riconoscere che Kant è stato l'unico a capire l'essenziale di quello che egli, a proprio modo, vuole che sia compreso come il carattere decisivo del bello. Nel passo citato (XIV, 132 [VII, 1/1, 232]), dopo l'inammissibile osservazione su Kant, Nietzsche non avrebbe mai potuto continuare dicendo: « Per me vale come bello (da un punto di vista storiografico): ciò che si può vedere negli uomini più venerati di un'epoca, come espressione di ciò che è più degno di venerazione ». Infatti proprio questo, vale a dire ciò che va apprezzato nel suo apparire mediante il puro apprezzamento, è per Kant l'essenza del bello, quantunque egli non lo estenda immediatamente, come Nietzsche, a tutto quello che è storicamente significativo e grande.

E quando Nietzsche dice: «Il bello esiste tanto poco quanto il bene, il vero» (*La volontà di potenza*, n. 804 [VIII, II, 195]), anche questo coincide con l'opinione di Kant.

Tuttavia, il rimando a Kant nel contesto della esposizione della concezione nietzscheana della bellezza non ha soltanto il compito di eliminare l'inveterato fraintendimento della dottrina kantiana, ma di dare la possibilità di capire, in base al suo contesto storico originario, ciò che Nietzsche stesso dice sulla bellezza. Il fatto che Nietzsche stesso non abbia visto questo contesto è un limite che egli condivide con il proprio tempo e con il rapporto di quest'ultimo con Kant e l'idealismo tedesco. Così come sarebbe imperdonabile se consentissimo il permanere del fraintendimento dominante dell'estetica kantiana, sarebbe altrettanto sbagliato tentare di ricondurre la concezione nietzscheana della bellezza e del bello a quella kantiana. Adesso si tratta piuttosto di lasciar crescere la determinazione nietzscheana del bello dal proprio terreno e vedere in quale discrepanza essa venga trasposta.

Anche Nietzsche determina il bello come ciò che piace. Ma tutto dipende dal concetto di piacere e di ciò che piace in quanto tale. Ciò che piace, lo prendiamo come ciò che ci si ad-dice, che ci corrisponde (*das uns Zu-sagende, Ent-sprechende*). Che cosa a uno piace, che cosa gli si ad-dice, dipende da chi è colui al quale qualcosa deve addirsi e corrispondere. Chi sia costui lo si stabilisce in base a quello che egli esige da sé. Chiamiamo allora «bello» quello che corrisponde a ciò che noi esigiamo da noi stessi. Questa esigenza si misura a sua volta in base a ciò che pensiamo di noi, a ciò di cui ci riteniamo capaci, in base alla prova estrema che forse siamo appena appena in grado di superare.

In base a ciò comprendiamo l'asserzione di Nietzsche sul bello e sul giudizio del trovare bello qualcosa (n. 852):

«Il fiuto di ciò contro cui ci sentiremmo pressappoco di spuntarla, se ci venisse incontro materialmente, come pericolo, problema, tentazione – questo fiuto determina anche il nostro sì estetico. (“Ciò è bello” è un'affermazione)» [VIII, II, 197].

Così pure il n. 819:

«Ciò che è saldo, potente, solido, la vita che riposa larga e possente e cela la sua forza – ciò “*piace*”: cioè corrisponde a quel che si pensa di sé» [VIII, I, 276].

Il bello è ciò che apprezziamo e veneriamo come l'immagine-modello (*Vor-bild*) del nostro essere; ciò a cui dal fondo del nostro essere, e per esso, noi doniamo – per dirla con Kant – «il libero favore». Nietzsche dice in un altro passo:

«L'“essere liberati dall'interesse e dall'ego” è un non senso e una osservazione imprecisa: – è piuttosto l'estasi di essere, ora, nel nostro mondo, di essere liberati dalla paura di ciò che è estraneo!» (XIV, 134 [VII, II, 25]).

Certo, l'«essere liberati dall'interesse» nel senso dell'interpretazione schopenhaueriana è un non senso. Ma ciò che Nietzsche designa come l'estasi di essere nel nostro mondo è quello che Kant intende con il «piacere della riflessione». Anche qui, come per il concetto di «interesse», i concetti fondamentali kantiani di «piacere» e di «riflessione» vanno delucidati in base al lavoro filosofico di Kant e al suo procedere trascendentale, e non possono essere aggiustati secondo rappresentazioni quotidiane. L'essenza del «piacere della riflessione» quale comportamento fondamentale in rapporto al bello è stata esposta da Kant nei parr. 57 e 59 della *Critica del Giudizio*.

Stando alla assai «imprecisa osservazione» con la quale Nietzsche coglie l'essenza dell'interesse, egli dovrebbe designare ciò che Kant chiama «il libero favore» un interesse di grado sommo. Con ciò sarebbe attuato da parte kantiana ciò che Nietzsche esige dal comportamento nei confronti del bello. Sennonché, concependo l'essenza dell'interesse in maniera più netta, ed escludendo quindi l'interesse dal comportamento estetico, Kant non fa di quest'ultimo qualcosa di indifferente, ma crea la possibilità che questo comportamento in rapporto all'oggetto bello sia ancora più puro e più intimo. L'interpretazione kantiana del comportamento estetico come «piacere della riflessione» penetra in uno stato fondamentale dell'essere uomo, nel quale soltanto l'uomo perviene alla pienezza fondata della sua essenza. È quello stato che Schiller ha concepito come la condizione della possibilità dell'esistenza storica – fondatrice di storia – dell'uomo.

Il bello, secondo le spiegazioni di Nietzsche menzionate, è ciò che determina noi, il nostro comportamento e le nostre facoltà nella misura in cui richiediamo a noi stessi nella nostra essenza il massimo, cioè ci eleviamo al di là di noi. Questo elevarci-al-di-là-di-noi nella pienezza delle nostre facoltà essenziali accade per Nietzsche nell'ebbrezza. Dunque nell'ebbrezza si dischiude il bello. Il bello stesso è ciò che trasporta nel sentimento di ebbrezza.

Dalla chiarificazione dell'essenza del bello, la connotazione dell'ebbrezza, cioè dello stato estetico fondamentale, acquista una maggiore chiarezza. Se il bello è quella cosa determinante di cui noi riteniamo capaci le nostre facoltà essenziali, allora il sentimento dell'ebbrezza, in quanto riferimento al bello, non può essere un mero ribollire e fluttuare. La disposizione d'animo dell'ebbrezza è piuttosto un essere disposto nel senso della più alta e misurata determinatezza. Per quanto il modo di esporre e di discorrere di Nietzsche assomigli alla wagneriana frenesia del sentimento e al mero sprofondare nella mera « esperienza vissuta », è altrettanto certo che, nella sostanza, egli vuole il contrario. L'aspetto strano e quasi assurdo sta soltanto nel fatto che egli tenta di insegnare e di imporre ai propri contemporanei questa concezione dello stato estetico in un modo che parla il linguaggio della fisiologia e della biologia.

Il bello è, secondo il concetto, ciò che è degno di venerazione in quanto tale. In connessione con ciò il n. 852 dice:

« È questione di *forza* (di un individuo o di un popolo) *se e dove* si propone il giudizio "bello" » [VIII, II, 197].

Ma questa forza non è la mera forza corporea come riserva di « brutalità » « brachiale ». Ciò che qui Nietzsche chiama forza è la capacità dell'esistenza storica di cogliere e attuare la propria suprema destinazione essenziale. Questa essenza della « forza » non viene però alla luce in modo puro e deciso. La bellezza viene presa come « valore biologico »:

« Riflessione: in quale misura il nostro valore "bello" è completamente *antropocentrico*: alle condizioni biologiche della crescita e del progresso » (« *Per la fisiologia dell'arte* », n. 4).

« Il fondamento di ogni estetica » è dato dalla « tesi gene-

rale »: « che i valori estetici riposano su valori biologici, che i sentimenti di benessere estetici sono sentimenti di benessere biologici » (XIV, 165 [VIII, III, 300]).

Che Nietzsche concepisca il bello « in modo biologico » è inoppugnabile; rimane solo la questione di sapere che cosa significa qui « biologico », βίος, « vita »; *non* vuol dire, a dispetto di ogni apparenza nominale, ciò che intende la *biologia*.

L'ebbrezza come forza creatrice di forme

Dopo che, attraverso il chiarimento del bello, anche l'essenza dello stato estetico è divenuta più chiara, possiamo fare il tentativo di demarcare con maggiore precisione ancora l'ambito dello stato estetico. Questo deve avvenire considerando ora i modi fondamentali di comportamento attuabili nello stato estetico: il fare estetico e il contemplare estetico; oppure il creare degli artisti e il ricevere di coloro che recepiscono le opere d'arte.

Se domandiamo quale sia l'essenza del creare, in base a quanto detto finora possiamo rispondere: è il produrre, in stato di ebbrezza, il bello nell'opera. L'opera si realizza soltanto nel creare e per suo mezzo. Ma, stando così le cose, l'essenza del creare rimane viceversa dipendente dall'essenza dell'opera, e può quindi essere capita soltanto partendo dall'essere dell'opera. Il creare crea l'opera. L'essenza dell'opera è però l'origine dell'essenza del creare.

Se domandiamo in che modo Nietzsche definisca l'opera, non otteniamo risposta alcuna; infatti la riflessione di Nietzsche sull'arte – proprio in quanto essa è estetica nella forma più estrema – non pone la questione dell'opera come tale, in ogni caso non in primo luogo. È per questo motivo che anche sull'essenza del creare come produrre non veniamo a sapere che poco, e comunque nulla di essenziale; si parla piuttosto del creare sempre e soltanto come atto vitale, nel suo essere condizionato dall'ebbrezza; di conseguenza lo stato del creare è « uno stato *esplosivo* » (n. 811 [VIII, III, 145]). Questa è una descrizione chimica, non una interpretazione filosofica; quando nello stesso passo vengono citati la dilatazione vascolare, il cambiamento di colore, temperatura, secrezione,

non si va al di là di una constatazione di mutamenti del corpo che si possono cogliere dall'esterno, e questo anche quando viene preso in considerazione l'«automatismo dell'intero sistema muscolare». Queste constatazioni possono essere esatte, ma valgono anche per altri stati patologici del corpo. Nietzsche afferma che non è possibile essere artisti e non essere malati. E quando dice che fare musica, cioè in generale fare arte, è anche un modo di fare figli, ciò corrisponde unicamente a quella connotazione dell'ebbrezza secondo la quale la sua «forma più antica e più originaria» è «l'ebbrezza sessuale».

Ma se ci limitassimo a queste indicazioni di Nietzsche, considereremmo soltanto un lato del processo creativo. Per avere presente l'altro lato – se mai ha senso qui parlare di lati – dobbiamo ritornare con la mente all'essenza dell'ebbrezza e della bellezza, dell'andare-al-di-là-di-sé per pervenire dinanzi a ciò che corrisponde a quello di cui ci riteniamo capaci. Qui si arriva a toccare il carattere decisivo, l'aspetto determinante e preminente del creare. In tale prospettiva parla Nietzsche quando dice:

«Gli artisti non devono vedere niente così com'è, ma più pieno, ma più semplice, ma più intenso: a tal fine bisogna che sia loro propria una specie di gioventù e di primavera, una specie di ebbrezza abituale nella vita» (n. 800 [VIII, III, 85]).

Il vedere in modo più pieno, più semplice, più intenso nel creare, Nietzsche lo chiama anche l'«idealizzare». Subito di seguito alla determinazione dell'essenza dell'ebbrezza come sentimento del potenziamento della forza e come pienezza, scrive:

«Di questo sentimento si fanno partecipi le cose, le si costringe a prendere da noi, le si violenta – questo processo si chiama *idealizzare*» (*Crepuscolo degli idoli*; VIII, 123 [VI, III, 112]).

Ma idealizzare non è, come si crede, il mero tralasciare, cancellare e togliere ciò che è piccino e secondario. L'idealizzare non è una azione difensiva, ma la sua essenza consiste in un «immane *estrapolare* i tratti capitali». L'elemento decisivo sta allora nell'individuare preventivamente questi tratti, nel protendersi verso ciò di cui crediamo di riuscire a venire ancora a capo, a cui crediamo

che potremmo ancora tenere testa. È quel cercare di cogliere il bello che è nominato, proprio nel senso nietzscheano, nella *Prima elegia* di Rilke:

...Denn das Schöne ist nichts
als des Schrecklichen Anfang, den wir noch grade ertragen,
und wir bewundern es so, weil es gelassen verschmäh't,
uns zu zerstören.*

Creare è l'estrapolare i tratti capitali, che vede in modo più semplice e più intenso, è un riuscire a tenere testa alla legge suprema, è il domarla e perciò il sommo giubilo per aver tenuto testa al pericolo.

«La "bellezza" per l'artista è qualcosa di esterno a ogni gerarchia perché nella bellezza i contrasti sono domati; il segno supremo della potenza, cioè la potenza sugli opposti, e fra l'altro senza tensione: che non sia più necessaria alcuna violenza, che tutto *segua, obbedisca* con tanta facilità, facendo buon viso all'obbedienza – ciò delizia la volontà di potenza dell'artista» (*La volontà di potenza*, n. 803 [VIII, I, 246]).

Lo stato estetico di coloro che contemplanò e recepiscono è inteso da Nietzsche in corrispondenza con lo stato di coloro che creano. L'effetto dell'opera d'arte, perciò, non è altro che il risvegliare, in chi fruisce, lo stato di colui che crea. Ricepire l'arte è un rivivere il creare. Nietzsche dice:

«l'effetto delle opere d'arte è l'*eccitamento dello stato che crea l'arte*, dell'ebbrezza» (*La volontà di potenza*, n. 821 [VIII, III, 32]).

Nietzsche condivide, con questa concezione, una opinione largamente dominante nell'estetica. Da questo comprendiamo perché egli esiga, coerentemente, che l'estetica sia una estetica di colui che crea, dell'artista. La recezione delle opere è soltanto una derivazione e una propaggine del creare; quindi per la recezione dell'arte vale, in una corrispondenza esatta ma derivata, ciò che è stato detto del creare. Il godimento dell'opera consiste

* «Ché il bello non è nulla / se non del terribile l'inizio che appena sopportiamo, / e tanto lo ammiriamo poiché pacato disdegna / di annientarci».

nel fatto che esso comunica lo stato dell'artista che crea (XIV, 136 [VII, II, 86]). Poiché però Nietzsche non sviluppa l'essenza del creare partendo dall'essenza di ciò che va creato, dell'opera, ma dallo stato del comportamento estetico, non solo la produzione dell'opera non arriva a essere interpretata in modo sufficientemente determinato nella sua differenza dalla produzione artigianale degli utensili, ma anche il comportamento del recepire rimane sottodeterminato nella sua demarcazione dal creare. L'opinione che il recepire le opere sia una sorta di rivivere il creare è tanto poco vera che persino il riferimento dell'*artista* all'opera in quanto opera creata non è più quello di colui che crea. Ma ciò potrebbe essere mostrato soltanto impostando la questione dell'arte in modo del tutto diverso, cioè partendo dall'opera. Da quello che si è fin qui esposto dell'estetica di Nietzsche dovrebbe essere ormai chiaro quanto poco in essa si tratti dell'opera d'arte.

Nondimeno, come il coglimento più netto dell'essenza dell'ebbrezza ci ha condotti al riferimento interno alla bellezza, così anche la considerazione del creare e del contemplare ha consentito di cogliere qui non soltanto processi psico-somatici; nello stato estetico si è visto piuttosto di nuovo il riferimento ai «tratti capitali» che vengono estrapolati nell'«idealizzare», il riferimento agli aspetti più semplici e più intensi che l'artista individua in ciò in cui si imbatte. Il sentimento estetico non è una commozione cieca e scomposta, la piacevolezza di un sentirsi bene e di un agio fluttuante che semplicemente ci colpisce e se ne va. L'ebbrezza è in sé riferita a tratti capitali, cioè a una complessione e a una struttura. Pertanto, dalla considerazione apparentemente unilaterale del mero essere in uno stato, dobbiamo nuovamente rivolgerci a ciò che nell'essere disposto (*im Gestimmtsein*) predispone (*bestimmt*) la disposizione d'animo (*die Stimmung*). Rifacendoci alla terminologia usuale dell'estetica, di cui anche Nietzsche si serve, gli diamo il nome di «forma».

L'artista – partendo dal quale, cioè ritornando al quale e muovendo nella prospettiva del quale, Nietzsche guarda sempre per prima cosa, anche quando parla di forma e di opera – ha come atteggiamento fondamentale quello di «non concedere valore a nessuna cosa che non sappia diventare forma» (*La volontà di potenza*, n. 817 [VIII, II, 124]).

Nietzsche spiega qui il «diventare forma» in una frase incidentale come un «esporsi», un «farsi pubblico». A prima vista è una strana determinazione dell'essenza della forma. Nondimeno corrisponde, senza che qui e altrove Nietzsche vi faccia esplicito riferimento, al concetto originario di forma quale si è costituito presso i Greci. Non è qui possibile soffermarsi oltre su questa origine.

Diciamo soltanto, per delucidare la determinazione di Nietzsche, che forma (*Form, forma*) corrisponde al greco μορφή. È il limite e la delimitazione che racchiude, è ciò che porta e pone un ente in quello che è, in modo che stia in sé: la figura (*Gestalt*). Ciò che così sta è quello per cui l'ente si mostra, il suo aspetto, εἶδος, ciò per cui e in cui esso viene fuori, si es-pone (*dar-stellt*), si fa pubblico, viene in luce e giunge al puro rilucere.

L'artista – possiamo ora intendere tale nome come designazione dello stato estetico – si rapporta alla forma non come a ciò che esprime a sua volta qualcosa d'altro. Il riferimento artistico alla forma è l'amore per la forma in vista di ciò che essa è. Così, in riferimento ai pittori contemporanei, e precisamente in senso di rifiuto, Nietzsche dice una volta:

«Nessuno è semplicemente pittore; sono tutti archeologi, psicologi, tutti inscenano un qualche ricordo o teoria. Si compiacciono della nostra erudizione, della nostra filosofia... Amano una forma non per ciò che è, ma per ciò che *esprime*. Sono i figli di una generazione dotta, tormentata e riflessiva – lontani mille miglia dai maestri antichi, che non leggevano e che pensavano solo a offrire ai loro occhi una festa» (*La volontà di potenza*, n. 828 [VIII, I, 273]).

Soltanto la forma, come ciò che fa venire in luce quello che ci capita di incontrare, porta nell'immediatezza di un riferimento all'ente il comportamento da essa determinato; essa apre questo riferimento stesso come l'essere nello stato dell'originario comportarsi in rapporto all'ente, dell'atmosfera festosa in cui l'ente stesso viene festeggiato nella sua essenza e così soltanto posto all'aperto. Soltanto la forma determina e delimita l'ambito in cui lo stato della forza crescente e della pienezza dell'ente si colma. La forma fonda l'ambito in cui l'ebbrezza diviene possibile come tale. Dove la forma regna come somma semplicità della più ricca legalità, lì c'è ebbrezza.

L'ebbrezza non vuol dire il caos che semplicemente schiumeggia e ribolle confusamente, l'ubriachezza del mero lasciarsi andare e delirare. Quando Nietzsche parla di « ebbrezza », questa parola ha in lui il suono e il senso opposto rispetto a ciò che Wagner intende con essa. Ebbrezza significa per Nietzsche la più chiara vittoria della forma. In merito alla questione della forma nell'arte, Nietzsche scrive una volta riferendosi a Wagner:

« È un errore pensare che ciò che Wagner ha creato sia una *forma*: è una mancanza di forma. La possibilità della costruzione *drammatica* è ancora da trovare... Strumentazione da sgualdrina » (*La volontà di potenza*, n. 835 [VIII, I, 78-79]).

Certo, Nietzsche non compie una riflessione esplicita sull'origine e sull'essenza della forma in riferimento all'arte; a tal fine sarebbe necessario partire dall'opera d'arte. Eppure, con qualche ausilio possiamo vedere all'incirca che cosa Nietzsche intenda con forma.

Per « forma » Nietzsche non intende mai il semplice « formale », vale a dire ciò che ha bisogno di un contenuto e che è soltanto il limite esterno e impotente del contenuto. Questo limite non delimita, esso stesso non è che il risultato del mero terminare, è soltanto margine, non una componente stabile, non ciò che solo conferisce stabilità e persistenza, dominando e fissando il contenuto in modo che esso scompaia come « contenuto ». La forma genuina è l'unico vero contenuto.

« Si è artisti al prezzo di avvertire ciò che tutti i non artisti chiamano "forma" come *contenuto*, come "la cosa stessa". Con ciò ci si ritrova certo in un *mondo capovolto*: perché ormai il contenuto diventa qualcosa di meramente formale – compresa la nostra vita » (n. 818 [VIII, II, 223]).

Quando tuttavia Nietzsche tenta di caratterizzare le leggi della forma, ciò non accade in vista dell'essenza dell'opera e della forma dell'opera. Nietzsche nomina soltanto quelle leggi della forma che sono per noi più note e correnti: quelle « logiche », « aritmetiche », « geometriche ». Logica e matematica, tuttavia, per lui non sono soltanto nomi rappresentativi per indicare le leggi più pure, ma egli allude con ciò a una riconduzione delle leggi della forma a determinazioni logiche, connessa con la

sua spiegazione del pensiero e dell'essere. Con questa riconduzione delle leggi della forma Nietzsche non vuol dire che l'arte è soltanto logica e matematica.

I « giudizi di valore estetici », cioè il trovare-bello qualcosa, hanno come « base » i sentimenti che si riferiscono alle leggi logiche, aritmetico-geometriche (XIV, 133 [VII, III, 187]). I sentimenti logici fondamentali sono il piacere dell'« ordinato, del perspicuo, del delimitato, della ripetizione ». L'espressione « sentimenti logici » può essere fraintesa. Non significa che i sentimenti siano logici e che si svolgano secondo le leggi del pensiero. L'espressione « sentimenti logici » vuol dire: avere una sensibilità per, lasciarsi predisporre nella propria disposizione d'animo dall'ordine, dal confine, dalla sinossi.

Poiché i giudizi di valore estetici si fondano sui sentimenti logici, essi sono per questo anche « più fondamentali di quelli morali ». Le posizioni di valori decisive di Nietzsche hanno per misura il potenziamento e l'assicurazione della « vita ». Ora, però, i sentimenti logici, il piacere dell'ordinato, del delimitato, non sono altro che i « sentimenti di piacere di tutti gli esseri organici in rapporto alla pericolosità della loro situazione, o alla difficoltà del loro nutrimento. Ciò che è noto fa bene, la vista di qualcosa di cui si spera di *impadronirsi* facilmente fa bene, e così via » (XIV, 133 [VII, III, 187]).

Risulta così, benché in modo assai sommario, la seguente scala dei sentimenti di piacere: al grado più basso i sentimenti di piacere derivanti dall'imporsi e dall'affermarsi della vita; sopra, e al tempo stesso al loro servizio, quelli logici, matematici; questi ultimi come base per quelli estetici. Con ciò il piacere estetico della forma è ricondotto a certe condizioni dell'attuazione della vita in quanto tale. Il nostro sguardo, che mirava alle leggi della forma, si è di nuovo rivolto e indirizzato al puro essere in uno stato vitale.

Il cammino da noi finora compiuto attraverso l'estetica nietzscheana è determinato dalla posizione di fondo di Nietzsche nei confronti dell'arte: partendo dall'ebbrezza come stato estetico fondamentale siamo passati alla bellezza; da essa siamo ritornati agli stati del creare e del recepire; da questi a ciò a cui essi sono riferiti come elemento determinante, la forma; dalla forma al piacere dell'ordinato quale condizione fondamentale della vita fisiologica, e con questo siamo approdati di nuovo allo

stato di partenza, giacché la vita è potenziamento della vita, e la vita in ascesa è l'ebbrezza. L'ambito stesso nel quale si svolge questo andirivieni, l'insieme in cui – e in quanto sono tale insieme – ebbrezza e bellezza, creazione e forma, forma e vita hanno questo riferimento reciproco, rimane dapprima *indeterminato* così come, a maggior ragione, rimane indeterminato il tipo di connessione e di riferimento tra ebbrezza e bellezza, tra creazione e forma. Tutto rientra nell'arte. L'arte non sarebbe allora che una parola collettiva, non il nome chiaro di una realtà in sé fondata e ben delimitata.

Ma l'arte per Nietzsche è più che un nome collettivo. *L'arte è una forma della volontà di potenza*. L'indeterminatezza menzionata può essere superata soltanto guardando a quest'ultima. L'essenza dell'arte sarà in sé fondata, chiarita e inserita nella sua struttura soltanto in quanto essa risulta pertinente anche per la volontà di potenza stessa. La volontà di potenza deve fondare originariamente la coappartenenza di ciò che è pertinente all'arte.

Certo, ora si potrebbe essere tentati di porre rimedio a questa indeterminatezza seguendo una via facile. Basta solo che chiamiamo la dimensione dell'ebbrezza elemento soggettivo e la bellezza elemento oggettivo e, parimenti, che comprendiamo la creazione come comportamento soggettivo e la forma come legge oggettiva. La relazione mancante è quella tra soggettivo e oggettivo: è la relazione soggetto-oggetto. Che cosa c'è di più noto di tale relazione? Eppure: che cosa c'è di più problematico della relazione soggetto-oggetto, della posizione dell'uomo nel senso di un soggetto e della determinazione del non-soggetto come oggetto? L'usualità di questa distinzione non è ancora una prova della sua chiarezza e della sua reale fondatezza.

L'apparente chiarezza e la latente infondatezza di questo schema non ci aiutano molto; lo schema elimina soltanto il carattere problematico dell'estetica di Nietzsche, ciò che deve essere ritenuto degno di un confronto e che deve quindi essere messo in evidenza. Quanto meno eleveremo con violenza l'«estetica» di Nietzsche a impianto dottrinale in apparenza trasparente, quanto più lasceremo al proprio corso questo cercare e domandare, tanto più sicuramente ci imatteremo in quelle prospettive e quelle rappresentazioni fondamentali in cui il tutto ha per Nietzsche una unità matura, ancorché oscura e di-

sarticolata. Bisogna chiarire queste rappresentazioni se vogliamo capire la posizione metafisica di fondo del pensiero di Nietzsche. Dobbiamo quindi tentare ora di semplificare, riducendole all'essenziale, le esposizioni di Nietzsche sull'arte, senza rinunciare alla molteplicità di prospettive, ma anche senza imporre dall'esterno uno schema problematico.

Per riassumere, semplificando, la connotazione fin qui data della concezione nietzscheana dell'arte, possiamo limitarci alle due determinazioni di fondo salienti: l'ebbrezza e la bellezza. L'una e l'altra stanno fra loro in un riferimento reciproco. L'ebbrezza è la disposizione fondamentale, la bellezza ciò che predispone e determina. Quanto poco, però, la distinzione di soggettivo e oggettivo contribuisca qui a chiarire, lo possiamo vedere facilmente da quanto segue. L'ebbrezza, che pure costituisce lo stato del soggetto, può essere colta altrettanto bene come la dimensione oggettiva, come la realtà entro la quale la bellezza è soltanto il soggettivo, giacché una bellezza in sé non esiste. Che qui Nietzsche, quanto ai concetti e alla fondazione, non arrivi a vederci chiaro, è un fatto certo. Persino Kant, che pure grazie al suo metodo trascendentale possedeva maggiori e più determinate possibilità di interpretare l'estetica, rimase imprigionato nelle pastoie del concetto moderno di soggetto. Nonostante tutto, dobbiamo rendere più esplicito l'essenziale anche in Nietzsche, andando al di là di lui.

L'ebbrezza come stato sentimentale fa saltare appunto la soggettività del soggetto. Nell'avere una sensibilità per la bellezza il soggetto è andato al di là di sé, quindi non è più né soggettivo né soggetto. Viceversa: la bellezza non è un oggetto, presente lì davanti, di un mero rappresentare; essendo ciò che determina (*das Bestimmende*), essa dà il tono (*durchstimmt*) allo stato dell'uomo. La bellezza spezza il cerchio dell'«oggetto» a sé stante, separato, e lo porta alla coappartenenza essenziale e originaria con il «soggetto». La bellezza non è più né oggettiva né oggetto. Lo stato estetico non è né qualcosa di soggettivo né qualcosa di oggettivo. I due termini estetici fondamentali, ebbrezza e bellezza, denominano, con la stessa estensione, l'intero stato estetico, ciò che in esso si apre e gli è in tutto sovrano.

Il grande stile

A questo insieme della realtà dell'arte Nietzsche guarda ogni qualvolta parla di ciò in cui l'arte perviene alla sua essenza. Nietzsche lo chiama il « grande stile ». Anche qui sarebbe vano cercare una definizione e una fondazione essenziali di che cosa significa stile; come accade di solito ovunque nell'ambito dell'arte, ciò che viene denominato con la parola « stile » è tra le cose più oscure. Il modo in cui Nietzsche parla ripetutamente, anche se solo con indicazioni concise, del « grande stile », getta luce su tutto quello che è stato finora menzionato dell'« estetica » di Nietzsche.

« Per tre buone cose nell'arte le "masse" non hanno mai avuto un senso, per la nobiltà, per la logica e per la bellezza – *pulchrum est paucorum hominum* –: per non parlare di una cosa ancora migliore, del *grande stile*. Il più lontano dal grande stile è Wagner: le intemperanze e il carattere eroico e trionfo dei suoi mezzi artistici sono in diretta *antitesi* con il grande stile » (XIV, 154 [VII, III, 363]).

Dunque tre buone cose fanno parte dell'arte: eleganza, logica, bellezza; e la cosa ancora migliore: il grande stile. Quando Nietzsche afferma che tutto questo rimane estraneo alle « masse », con « massa » non intende il concetto di classe indicante il basso popolo, ma i « colti » nel senso dei mediocri filistei della cultura che praticano e sostengono il culto di Wagner. Il contadino e il lavoratore realmente integrato nel mondo delle proprie macchine sono refrattari all'elemento eroico e trionfo allo stesso modo in cui quest'ultimo è destinato a rimanere un bisogno del piccolo borghese imbizzarrito. Il mondo di quest'ultimo, o meglio il suo « non mondo », è il vero e proprio ostacolo all'ampliamento, cioè alla crescita di quello che Nietzsche chiama il grande stile.

Ora, in che cosa consiste il grande stile?

« Il grande stile consiste nel disprezzo della bellezza piccola e breve, esso è il senso del poco e lungo » (XIV, 145 [VII, II, 83]).

Ci rammentiamo dell'essenza del creare come estrapolazione dei tratti capitali. Nel grande stile c'è:

« un dominio sulla pienezza del vivente, la *misura* diventa padrona, alla base c'è quella *calma* dell'anima forte che si muove con lentezza e che ha una riluttanza nei confronti di ciò che è troppo vivo. Il caso generale, la legge vengono *venerati* e *messi in risalto*; l'eccezione viene invece *mesa in disparte*, la sfumatura cancellata » (*La volontà di potenza*, n. 819 [VIII, I, 276]).

Pensiamo alla bellezza come a ciò che è massimamente degno di essere venerato. Ma questo viene in luce soltanto là dove è viva la grande forza del venerare. Venerare non è cosa per gente piccola e meschina, per gli incapaci e i malcapitati. Venerare è cosa per la grande *passione*; sua conseguenza soltanto è il grande stile (cfr. n. 1024 [VIII, II, 34]).

Ciò che si avvicina di più a quello che Nietzsche chiama il grande stile è lo stile severo, classico:

« Lo stile classico rappresenta essenzialmente questa calma, semplificazione, abbreviazione, concentrazione – *il sentimento sommo della potenza* è concentrato nel tipo classico. Reagire duramente: una grande coscienza: nessun sentimento di lotta » (n. 799 [VIII, III, 31-32]).

Il grande stile è il sentimento sommo della potenza. È quindi chiaro che se l'arte è una forma della volontà di potenza, l'« arte » è sempre concepita qui nel suo rango essenziale supremo. La parola « arte » non designa il concetto di un mero fatto accaduto, bensì un concetto di rango. L'arte non è un qualcosa che esiste accanto ad altro, che si pratica e di cui a volte si fruisce. L'arte sottopone a decisione l'intera esistenza, ve la mantiene e pertanto sottostà essa stessa a condizioni uniche. Per questo Nietzsche si propone il compito di:

« Pensare fino in fondo senza pregiudizio e senza mollezza su quale terreno può svilupparsi un gusto classico. Indurimento, semplificazione, rafforzamento, incattivimento dell'uomo: queste cose fanno tutt'uno » (n. 849 [VIII, II, 337]).

Ma fanno tutt'uno non solo il grande stile e l'incattivimento come sopportazione dei grandi contrasti dell'esistenza in uno, bensì anche quello che in un primo momento ci era apparso come inconciliabile: l'arte come

contromovimento che si oppone al nichilismo e l'arte come oggetto di una estetica fisiologica.

La fisiologia dell'arte, in apparenza, prende il suo oggetto soltanto come un ribollente processo naturale, come un prorompente stato di ebbrezza che decorre senza che nulla si decida, poiché la natura non conosce ambito di decisione.

Ma l'arte come contromovimento che si oppone al nichilismo deve pur porre un fondamento per la posizione di misure e valori nuovi, deve quindi essere rango, distinzione e decisione. Se l'arte ha la sua autentica essenza nel grande stile, questo significa adesso: misura e legge vengono poste soltanto nel dominare e nel domare il caos e l'elemento dell'ebbrezza. Questo è quanto il grande stile esige per essere possibile. Di conseguenza la dimensione fisiologica è la condizione fondamentale perché l'arte possa essere un contromovimento creativo. La decisione (*Entscheidung*) presuppone la cesura (*Scheidung*) in opposti, e cresce alla propria altezza con la profondità del contrasto.

L'arte in grande stile è la semplice calma del dominare, conservandola, la somma pienezza della vita. A essa appartengono l'originario scatenamento della vita, ma domato; la più ricca antiteticità, ma nell'unità del semplice; la pienezza della crescita, ma nella durata del lungo e del poco. Dove l'arte vuole essere capita in ciò che è di più alto in base al grande stile, va ricondotta agli stati più originari della vita del corpo, alla fisiologia; l'arte come contromovimento che si oppone al nichilismo e l'arte come stato di ebbrezza, l'arte presa come oggetto della fisiologia (« fisica » nel senso più lato) e presa come oggetto della metafisica non si escludono, ma si includono. L'unità di questi opposti, concepiti in tutta la loro pienezza essenziale, dà un'idea di quanto Nietzsche sapeva – cioè: voleva – dell'arte, della sua essenza e della sua determinazione essenziale.

Frequentemente e fatalmente Nietzsche scivola, non solo nel linguaggio ma anche nel pensiero, in asserzioni puramente fisiologico-naturalistiche sull'arte; non meno grande è però il fraintendimento nei suoi confronti se si estrapolano questi pensieri fisiologici e li si spaccia per una « estetica biologistica » o addirittura li si mescola con Wagner oppure, stravolgendo completamente il tutto, se ne trae, con Klages, una filosofia dell'orgiasmo facendola

falsamente passare per la dottrina e la conquista vere e proprie di Nietzsche.

Ci vuole una grande apertura di pensiero e una capacità di guardare liberamente oltre gli aspetti fatali di tutto quello che in Nietzsche vi è di contemporaneo, per avvicinarsi alla volontà essenziale del suo pensiero e rimanere a essa vicini. Il sapere dell'arte in Nietzsche e la lotta di Nietzsche per la possibilità della grande arte sono dominati da un unico pensiero che una volta egli esprime brevemente così: « Qual è la sola cosa che può ristabilirci? – *La vista del perfetto* » (XIV, 171 [VIII, III, 296]).

Ma Nietzsche sapeva pure di tutta la gravità di questo compito; infatti, chi deve stabilire che cosa è il perfetto? Possono farlo soltanto coloro che sono essi stessi perfetti e che quindi sanno che cosa è il perfetto. Qui si spalanca l'abisso di quel girare in circolo in cui si muove l'intera esistenza umana. Solo chi è sano può dire che cos'è la salute. Ma il sano si misura a seconda di come è postulata l'essenza della salute. Che cosa è la verità, lo può stabilire soltanto chi è veritiero; ma chi sia veritiero, lo si determina a seconda di come è posta l'essenza della verità.

Ora, associando l'arte di grande stile al gusto classico, Nietzsche non cade in un classicismo. Nietzsche è il primo – se prescindiamo da Hölderlin – che ha nuovamente liberato il « classico » dal fraintendimento del classicismo e dell'umanismo. La sua presa di posizione contro l'epoca di Winckelmann e di Goethe parla in modo assai chiaro:

« È una gaia commedia della quale solo ora impariamo a ridere, che ora soltanto *vediamo*, il fatto che i contemporanei di Herder, Winckelmann, Goethe e Hegel pretendessero di *avere riscoperto l'ideale classico*... e nello stesso tempo Shakespeare! – E la stessa generazione si era sprezzantemente proclamata libera dalla scuola classica dei Francesi! come se l'essenziale non si fosse potuto imparare qui altrettanto bene che là!... Ma si voleva la "natura", la "naturalità": oh, ottusità! Si credeva che la classicità fosse una specie di naturalità! » (n. 849 [VIII, II, 336-37]).

Accentuando costantemente e con consapevole esagerazione l'aspetto fisiologico dello stato estetico, Nietzsche vuole mettere in risalto, contro la mancanza interiore di

opposizioni e la povertà del classicismo, il contrasto originario della vita e con esso la radice della necessità di una vittoria. Il naturale (*das Natürliche*) a cui si riferisce la sua estetica fisiologica non è il naturale del classicismo, vale a dire ciò che è calcolabile e accessibile agli occhi di una ragione umana apparentemente indisturbata e per sé valida, l'innocuo, l'ovvio, ma è quella forza naturale (*jenes Naturhafte*) che i Greci dell'età tragica chiamavano il δεινόν e il δεινότατον, il terribile.

Il classico, d'altra parte, non è qualcosa che si possa ricavare direttamente da una determinata epoca passata dell'arte, ma è una struttura fondamentale dell'esistenza che deve prima creare essa stessa le condizioni di ciò, aprirsi a esse e dedicarvisi. La condizione fondamentale è però la libertà, parimenti originaria, rispetto agli estremi opposti del caos e della legge; non la mera costrizione del caos in una forma, ma quel dominio che fa sì che la primordialità del caos e l'originarietà della legge vadano l'una contro l'altra e, secondo la stessa necessità, vadano sotto un giogo: il libero disporre di questo giogo, che è ugualmente distante sia da un irrigidimento della forma nel pedante e nel formale, sia da un puro delirare nell'ebbrezza. Dove il libero disporre di questo giogo è la legge, che si sta costituendo, dell'accadere, qui c'è il grande stile; dove c'è il grande stile, qui l'arte è reale nella purezza della sua pienezza essenziale. L'arte può essere valutata soltanto in base a quello che essa è nella sua realtà essenziale, se deve potere essere concepita come una forma dell'ente, cioè della volontà di potenza.

Quando Nietzsche tratta dell'arte nel suo senso essenziale e determinante, intende sempre l'arte di grande stile. È da qui che viene in luce nel modo più netto il suo intimo contrasto con Wagner; soprattutto perché la concezione del grande stile implica contemporaneamente una decisione di principio non solo sulla musica di Wagner, ma anche sull'essenza della musica in generale, in quanto arte. [Cfr. ciò che Nietzsche dice già all'epoca di *Aurora*, 1880/81: «La musica non ha suono per i rapimenti dello spirito» (XI, 336 [V, I, 432]), e: «Il poeta fa entrare in gioco l'istinto che vuole conoscere, il musicista lo lascia riposare» (ivi, 337 [V, I, 432]). Particolarmente chiarificatrice è una annotazione di una certa lunghezza del 1888 intitolata «*“Musica” – e il grande stile*» (*La volontà di potenza*, n. 842 [VIII, III, 37]).]

La riflessione di Nietzsche sull'arte è «estetica» perché guarda allo stato del creare e del fruire. È l'estetica «più estrema» in quanto questo stato viene seguito fino all'estremo dello stato fisiologico del corpo, fino a ciò che massimamente si distacca dallo spirito e dalla spiritualità di quanto viene creato e dalle leggi della sua forma. Senonché, proprio in questo estremo dell'estetica fisiologica avviene il rovesciamento; infatti, questa «dimensione fisiologica» non è ciò a cui si potrebbe ricondurre o in base a cui si potrebbe spiegare tutto l'essenziale dell'arte. In quanto lo stato fisiologico del corpo rimane una condizione concomitante dell'atto del creare, esso è contemporaneamente ciò che viene domato, superato e tolto in quello che viene creato. Lo stato estetico è ciò che si sottopone alla legge del grande stile da lui stesso generata. Lo stato estetico è esso stesso veramente tale soltanto come grande stile. Così questa estetica viene portata – entro se stessa – oltre se stessa. Gli stati artistici sono quelli che si sottopongono al sommo comando della misura e della legge, che prendono se stessi nella loro volontà che rimanda oltre loro stessi; quegli stati che sono ciò che essenzialmente sono quando, volendo oltre se stessi, sono più di quello che sono e si affermano in tale essere sovrani.

Gli stati artistici, cioè l'arte, non sono nient'altro che: *volontà di potenza*. Ora comprendiamo la tesi capitale di Nietzsche sull'arte come grande «stimolante della vita». Stimolante significa: che porta nel dominio del grande stile.

Ora, però, vediamo pure più chiaramente in quale senso la tesi di Nietzsche che l'arte è il grande stimolante della vita rappresenti un rovesciamento della affermazione di Schopenhauer che definisce l'arte come un «quietativo della vita». Il rovesciamento non consiste soltanto nel sostituire «quietativo» con «stimolante», nello scambiare il calmante con l'eccitante. Il rovesciamento è la trasformazione della definizione dell'essenza dell'arte. Questo pensiero sull'arte è pensiero filosofico che pone parametri, che è pertanto confronto storico e che diventa prefigurazione dell'avvenire. È questo che bisogna vedere nell'insieme, se vogliamo decidere in quale senso la questione dell'arte in Nietzsche possa ancora essere estetica, e nondimeno in quale misura non possa non esserlo. Quanto Nietzsche dice dapprima in riferimento alla mu-

sica e guardando a Wagner vale in genere per l'arte nel suo insieme:

« Non sappiamo più dare *fondamento* ai concetti di “modello”, “maestria”, “perfezione” – ci aggiriamo tastando alla cieca con l'istinto dell'antico amore e ammirazione nel regno dei valori, crediamo quasi che “sia bene ciò che piace a noi” » (n. 838 [VIII, III, 279]).

Qui, dinanzi alla « completa dissoluzione dello stile » di Wagner, si esige in modo chiaro e univoco la legge, la misura e soprattutto la sua fondazione, e precisamente come la cosa prima ed essenziale al di là di ogni mera tecnica e mera invenzione e potenziamento dei « mezzi espressivi »:

« Che importanza ha ogni ampliamento dei mezzi espressivi se *quello che* qui esprime, l'arte stessa, ha perduto la legge per se stessa! » (*loc. cit.*).

L'arte non sottostà soltanto a regole, non ha soltanto leggi da seguire, ma è in se stessa legiferazione e soltanto come tale è veramente arte. L'inesauribile, e ciò che va creato, è la legge. Ciò che l'arte che dissolve lo stile interpreta, fraintendendolo, come mero ribollire dei sentimenti, è essenzialmente l'inquietudine della ricerca della legge, che diventa reale nell'arte soltanto quando la legge si cela nella libertà della forma per entrare così nel gioco aperto.

La posizione della questione estetica in Nietzsche, giungendo al proprio estremo confine, ha fatto saltare se stessa, ma l'estetica non è affatto superata, perché ciò richiede un mutamento ancora più originario della nostra esistenza e del nostro sapere che Nietzsche solo *indirettamente* prepara con l'insieme del suo pensiero metafisico. *Sapere qual è la sua posizione speculativa di fondo, questo, e soltanto questo, è ciò che a noi importa.* Il pensiero di Nietzsche sull'arte, secondo l'apparenza più immediata, è estetico; secondo la sua volontà più intima, è metafisico, ossia è una determinazione dell'essere dell'ente. Il fatto storico che ogni vera estetica, per esempio quella kantiana, faccia saltare se stessa, è il segno inequivocabile che, da un lato, la posizione della questione dell'arte in termini di estetica non è casuale, ma che, dall'altro, non è nemmeno l'essenziale.

L'arte è per Nietzsche il modo essenziale in cui l'ente viene fatto diventare ente. Poiché ciò che importa è questa dimensione creativa, legiferante e formatrice propria dell'arte, la definizione dell'essenza dell'arte può essere condotta a buon fine se si domanda che cosa nell'arte è di volta in volta l'elemento creativo. Questa domanda non mira a una constatazione psicologica degli impulsi di volta in volta presenti nella creazione artistica, ma è intesa come domanda che decide se, quando e come sono date o meno le condizioni fondamentali dell'arte di grande stile. Per Nietzsche questa domanda non è nemmeno una domanda di storia dell'arte nel senso abituale del termine, ma è una domanda di storia dell'arte nel senso essenziale che contribuisce a configurare la storia ventura dell'esistenza.

La domanda che chiede che cosa in un'arte sia diventato creativo e che cosa in essa lo voglia diventare non è nient'altro che la domanda: che cosa è che, nello stimolante, propriamente stimola? Quali possibilità si danno qui? Come si determina, partendo da qui, la configurazione dell'arte? In quale modo l'arte è un risvegliare l'ente in quanto ente? In quale misura è volontà di potenza?

Ma, come e dove pensa Nietzsche la questione relativa a ciò che nell'arte è propriamente creativo? Nelle riflessioni che cercano di concepire in modo più originario la differenza e l'antitesi di classico e romantico (*La volontà di potenza*, nn. 843-850). Non è qui possibile entrare nel merito della storia di questa distinzione e del ruolo, tanto di chiarificazione quanto di confusione, che essa ha avuto nel sapere dell'arte. Seguiamo solamente il modo in cui Nietzsche, percorrendo la via di una determinazione originaria di questa differenza, definisce in modo ancora più netto l'essenza dell'arte di grande stile e conferisce una maggiore chiarezza alla tesi che l'arte è lo stimolante della vita. Tuttavia, proprio questi brani mostrano quanto tutto ciò rimanga un semplice progetto. Anche qui, quando chiarisce la differenza tra classico e romantico, Nietzsche pensa come esempio non all'arte nell'epoca intorno al 1800, ma all'arte di Wagner e alla tragedia greca. Pensa sempre mirando alla questione dell'« opera d'arte totale ». È la questione della gerarchia delle arti, della forma dell'arte essenziale. I nomi « romantico » e « classico » sono sempre e soltanto facciata e sostegno.

« Un romantico è un artista che la grande insoddisfazione di sé rende creativo – che distoglie lo sguardo da sé e dal suo prossimo, che guarda indietro » (n. 844 [VIII, I, 105]).

Ciò che veramente crea è qui l'insufficienza, la ricerca di un totalmente altro, il desiderio e la fame. Con ciò è già prefigurata l'antitesi. La possibilità opposta consiste nel fatto che non la mancanza ma la pienezza, non il cercare ma il pieno possesso, non il desiderare ma il donare, non la fame ma la sovrabbondanza è ciò che crea. Il creare per insufficienza perviene all'« azione » soltanto distaccandosi e sottraendosi a un altro; non è attivo, ma, a differenza di ciò che sgorga puramente da se stesso e dalla sua pienezza, è sempre reattivo. In vista di queste due possibilità fondamentali di ciò che in un'arte diventa ed è diventato creativo, Nietzsche pone la domanda:

« dietro l'antitesi di *classico* e *romantico* non si nasconde l'antitesi di attivo e reattivo?... » (n. 847 [VIII, II, 56]).

La comprensione di questa antitesi, colta in modo più ampio e originario, implica però l'impossibilità di equiparare il classico all'attivo; infatti la distinzione di attivo e reattivo si interseca con un'altra distinzione, cioè se « la causa del creare è l'esigenza di irrigidirsi, di diventare eterno, di *essere* » o invece l'esigenza di distruzione, di cambiamento, di *divenire* » (n. 846 [cfr. V, II, 292]). Questa distinzione richiama la differenza di essere e divenire, una differenza rimasta dominante fin dagli inizi del pensiero occidentale e, da allora in poi, per tutta la sua storia fino a Nietzsche compreso.

Senonché, questa distinzione del principio creativo come esigenza di essere o come esigenza di divenire è ancora equivoca. Tale equivocità può essere sciolta di volta in volta in una determinazione univoca guardando alla distinzione di attivo e reattivo. Questo « schema » va preferito al primo e va posto come lo schema fondamentale per la determinazione delle possibilità del principio creativo nell'arte. Nietzsche mostra la duplice interpretabilità dell'esigenza dell'essere e dell'esigenza del divenire con l'ausilio dello schema dell'attivo e del reattivo nel n. 846. Se qui si parla di « schema », ciò non vuol dire un quadro imposto dall'esterno per un ordinamento e una classificazione tipologici solo descrittivi. « Schema » significa

il filo conduttore, ricavato dall'essenza della cosa, che prefigura il percorso della decisione.

L'esigenza del divenire, di diventare altro e perciò di distruzione può – ma non necessariamente deve – « essere espressione della forza sovracolma e gravida di futuro ». È l'arte dionisiaca. L'esigenza di cambiamento e di divenire può però scaturire anche dall'insoddisfazione di coloro che odiano tutto ciò che sussiste, per il fatto che sussiste e sta. Qui è creatrice l'indignazione di coloro che sono privi di qualcosa, degli sventurati e dei malcapitati, per i quali ogni superiorità sussistente è già in sé una obiezione contro il diritto alla sua sussistenza.

Corrispondentemente, l'esigenza dell'essere, la volontà di immortalare può venire dal possesso della pienezza, dalla gratitudine per ciò che è; oppure ciò che rimane e che vincola viene eretto a legge e costrizione in base alla tirannia di un volere che aspira a liberarsi della sua sofferenza più propria. Per questo esso la impone a tutte le cose e si vendica su di loro. Tale è l'arte di Richard Wagner, il « pessimismo romantico ». Dove invece il selvaggio e il prorompente vengono condotti all'ordine della legge da loro stessi creata, qui c'è l'arte classica. Essa non può quindi essere intesa semplicemente come l'attivo; perché attivo è anche il dionisiaco puro. Il classico non è nemmeno soltanto il desiderio di essere e di sussistenza; tale è anche il pessimismo romantico. Il classico è il desiderio di essere, proveniente dalla pienezza di chi dona e dice sì. Con ciò si ha daccapo il rinvio al grande stile.

È vero che in un primo momento « stile classico » e « grande stile » sembrano coincidere. Ma penseremmo in modo troppo sbrigativo se volessimo assestare a nostro piacimento le cose in questa forma corrente. Eppure anche le affermazioni di Nietzsche, prese direttamente alla lettera, sembrano parlare in favore di questa identificazione. Procedendo così, tuttavia, non penseremmo il pensiero decisivo: proprio perché il grande stile è un volere l'essere donando e dicendo sì, per questo la sua essenza si svela soltanto quando, a opera del grande stile stesso, si arriva a decidere che cosa significa l'essere dell'ente. Solo di qui si determina il giogo che regge la tensione degli opposti. Ma in un primo momento, alla superficie, l'essenza del grande stile si dà nella descrizione del classico. Né mai Nietzsche si è espresso diversamente a tale proposito; infatti, ogni grande pensatore quando *pensa* si

trova sempre un salto più vicino all'origine di quando direttamente *dice*. L'interpretazione deve perciò tentare di dire il suo non detto.

Ora, quindi, possiamo definire l'essenza del grande stile sempre e soltanto con una riserva esplicita. In una formula si può dire: il grande stile è là dove l'eccedenza si doma nel semplice. Ma questo vale in certo modo anche per lo stile severo. E anche se chiariamo la grandezza del grande stile dicendo che essa è quella superiorità che costringe sotto un giogo tutto ciò che è forte nella sua più forte antiteticità, pure questo vale per il classico. Così Nietzsche stesso dice (n. 848):

« Per essere un *classico*, si devono avere *tutte* le doti e i desideri forti, apparentemente contraddittori: ma in modo che vadano assieme sotto un giogo » [VIII, II, 86].

E al n. 845:

« L'idealizzazione del *grande sacrilego* (il senso della sua *grandezza*) è greca; la degradazione, denigrazione, diffamazione del peccatore è qualcosa di giudaico-cristiano » [VIII, I, 107].

Ciò che invece ha il proprio contrario solamente sotto di sé, o addirittura solo fuori di sé, come ciò che va combattuto e negato, non può ancora essere grande nel senso del grande stile; infatti rimane dipendente e si lascia guidare da ciò che nega; rimane ancora re-attivo. Nel grande stile, invece, la legge che si sta formando cresce dall'azione originaria, che è già il giogo stesso. (Detto per inciso, l'immagine del « giogo » proviene dal modo di pensare e di dire dei pensatori greci). Il grande stile è la volontà attiva di essere, e precisamente in modo da superare e conservare in sé il divenire.

Ma quanto è stato detto sul classico lo si è detto nell'intento di far vedere il grande stile muovendo da ciò che gli è più affine. Veramente grande è quindi solamente ciò che non solo tiene sotto controllo e sotto di sé il suo estremo contrario, ma lo ha trasformato in sé e, al tempo stesso, lo ha trasformato in modo che esso non scompaia ma arriva a dispiegarsi nella sua essenza. Ricordiamo quanto Nietzsche dice della « grandiosa iniziativa » dell'idealismo tedesco che tenta di pensare il male come facente parte dell'essenza dell'Assoluto. Nondimeno, Nietz-

sche non ammetterebbe che la filosofia di Hegel sia una filosofia di grande stile. Essa è la fine dello stile classico.

Ciò che tuttavia, al di là dello sforzo di « definire » il grande stile, è più essenziale va cercato nel modo in cui Nietzsche tenta di determinare ciò che nell'arte è creativo. Ciò accade tramite una definizione di stili d'arte nel quadro delle distinzioni di attivo-reattivo ed essere-divenire. Qui si mostrano determinazioni fondamentali dell'essere: l'attivo e il reattivo si coappartengono nell'essenza del movimento (κίνησις, μεταβολή). In riferimento a esse nacquero le determinazioni greche di δύναμις ed ἐνέργεια come determinazioni dell'essere nel senso dell'essere presente. Se l'essenza del grande stile si determina in base a queste connessioni metafisiche, ultime e prime, non possiamo allora non incontrarle là dove Nietzsche cerca di interpretare e di capire l'essere dell'ente.

Nietzsche interpreta l'essere dell'ente come volontà di potenza. L'arte è per lui la forma suprema della volontà di potenza. L'essenza vera e propria dell'arte è prefigurata nel grande stile. Quest'ultimo, però, riguardo alla propria unità essenziale, rinvia a una unità originariamente configurantesi di attivo e reattivo, di essere e divenire. A questo proposito bisogna pensare che cosa significa per la metafisica di Nietzsche la priorità, esplicitamente sottolineata, della distinzione attivo-reattivo su quella di essere e divenire. Infatti, formalmente si potrebbe collocare la distinzione di attivo-reattivo sotto uno dei due contrari della distinzione subordinata di essere e divenire, cioè nel divenire. La combinazione, propria del grande stile, dell'attivo, dell'essere e del divenire in una unità originaria deve quindi essere racchiusa nella volontà di potenza, se questa viene pensata metafisicamente. Ma la volontà di potenza è come eterno ritorno dell'uguale. In esso Nietzsche vuole pensare insieme, unendoli in una unità originaria, essere e divenire, azione e reazione. Si ha così una veduta sull'orizzonte metafisico in cui va pensato quello che Nietzsche chiama in generale il grande stile e l'arte.

Sennonché, vorremmo aprirci la via che porta a questo ambito metafisico passando prima per l'essenza dell'arte. Ora si chiarisce forse il motivo per il quale nel domandare della posizione metafisica di fondo di Nietzsche partiamo dall'arte, e si chiarisce che questo approccio non è arbitrario. Il grande stile è il sentimento sommo della po-

tenza. L'arte romantica, che scaturisce dall'insoddisfazione e dalla privazione, è un volere-andare-via-da-sé. Ma volere, secondo la sua propria essenza, è volere-se-stesso, dove però « sé » non è mai ciò che è lì presente e che sussiste proprio così, ma ciò che ancora vuole diventare quello che è. Volere autentico non è un via-da-sé (*ein Von-sich-weg*), ma è un al-di-là-di-sé (*ein Über-sich-hinweg*), dove in questo superarsi la volontà prende appunto il volente, lo accoglie in sé e lo trasforma. Volere-andare-via-da-sé è quindi in fondo un non volere. Dove invece l'eccedenza e la pienezza, cioè il manifestarsi e il dispiegarsi dell'essenza si sottopongono da sé alla legge del semplice, la volontà vuole se stessa nella sua essenza, è volontà. Questa volontà è volontà di potenza; infatti la potenza non è costrizione e non è violenza. Non v'è ancora potenza genuina nemmeno là dove essa deve mantenersi soltanto per controeazione a quanto è ancora indomito. V'è potenza soltanto dove regna sovrana la semplicità della calma con la quale gli opposti vengono conservati, cioè trasfigurati nell'unità dell'arco teso di un giogo.

C'è veramente volontà di potenza là dove la potenza non ha più bisogno della combattività nel senso della mera reattività, e lega ogni cosa in forza della sua superiorità, in quanto la volontà lascia libere tutte le cose di avere la loro essenza e il loro limite proprio. Solo quando arriviamo a vedere quello che Nietzsche pensa ed esige come grande stile, e solo allora, siamo giunti al culmine della sua « estetica », che qui cessa di essere tale. Ora soltanto possiamo ricapitolare il nostro cammino e tentare di capire quanto è rimasto insoluto. Il nostro cammino per comprendere il pensiero di Nietzsche sull'arte è stato questo:

Per guadagnare l'orizzonte in cui si muove il suo domandare, sono state formulate e sommariamente delucidate, oltre alla tesi capitale, altre cinque tesi sull'arte, senza però dare loro una vera e propria fondazione. Infatti la fondazione scaturisce solamente dal ritorno all'essenza dell'arte. Ma questa viene messa in rilievo e al sicuro nell'« estetica » di Nietzsche. Abbiamo tentato di esporla raccogliendo le prospettive tradizionali in una nuova unità. Il centro unificante è indicato da quello che Nietzsche chiama il grande stile. Finché non ci sforziamo, nonostante la frammentarietà, di trovare un ordine interno nella dottrina nietzscheana dell'arte, il suo dire rimane una congerie di intuizioni casuali e di osservazio-

ni arbitrarie sull'arte e sul bello. Per questo deve essere tenuto continuamente presente il cammino:

Esso va dall'ebbrezza quale disposizione estetica fondamentale alla bellezza come ciò che la predispone e la determina; dalla bellezza quale elemento determinante ritorna a ciò che da essa prende la misura, cioè al creare e al recepire; di qui passa ancora a ciò in cui, e in quanto è tale, l'elemento determinante si rappresenta, cioè alla forma. Infine abbiamo tentato di capire l'unità del riferimento reciproco di ebbrezza e bellezza, di creazione, recezione e forma come grande stile. Nel grande stile l'essenza dell'arte diviene reale.

La fondazione delle cinque tesi sull'arte

Come, e in quale misura, possono ora essere fondate le cinque tesi sull'arte precedentemente formulate?

La prima tesi dice: l'arte è la forma a noi più nota e più trasparente della volontà di potenza. In verità possiamo accettare questa tesi come evidentemente fondata soltanto dopo avere conosciuto le altre forme e gradazioni della volontà di potenza, cioè solo se abbiamo possibilità di confronto. Ma anche ora, unicamente in base all'illustrazione che abbiamo dell'essenza dell'arte, è possibile un chiarimento della tesi. L'arte è la forma a noi più nota, perché è concepita esteticamente come stato, e lo stato in cui essa è presente in modo essenziale (*west*) e dal quale scaturisce è uno stato dell'uomo, dunque di noi stessi. L'arte rientra in un ambito nel quale noi stessi siamo e che noi stessi siamo. Non rientra in quegli ambiti che noi non siamo e che rimangono quindi per noi qualcosa di estraneo, come la natura. Ma l'arte non solo rientra in generale, in quanto produzione umana, in ciò che ci è noto, ma è ciò che è più noto per eccellenza. Tutto questo ha la sua fondazione nella concezione nietzscheana del modo secondo il quale è data la dimensione in cui, dal punto di vista estetico, l'arte è reale. Essa è reale nell'ebbrezza della vita fisiologica del corpo. Che cosa dice Nietzsche del modo in cui è data la vita?

« Il credere nel corpo è più fondamentale del credere nell'anima » (*La volontà di potenza*, n. 491 [VIII, 1, 99]).

E ancora:

«Essenziale: muovere dal *corpo* e utilizzarlo come filo conduttore. Esso è il fenomeno molto più ricco che consente una osservazione più chiara. Il credere nel corpo è fissato meglio del credere nello spirito» (n. 532 [VII, III, 321]).

Di conseguenza anche il corpo e la sua realtà fisiologica sono più noti e, in quanto fanno parte dell'uomo, sono per lui la cosa più nota. Dal momento però che l'arte ha il proprio fondamento nello stato estetico e questo deve essere concepito in termini fisiologici, essa è la forma più nota della volontà di potenza, ma al tempo stesso anche la più trasparente (*die durchsichtigste*). Lo stato estetico è un fare e un recepire che noi stessi compiamo. Noi non solo assistiamo a questo accadimento come osservatori, ma manteniamo noi stessi in questo stato. La nostra esistenza ne riceve un riferimento più chiaro all'ente, cioè la visione (*Sicht*) nella quale l'ente ci si rende visibile. Lo stato estetico è la dimensione trasparente (*das Sichtige*) attraverso la quale costantemente vediamo, in modo che qui tutto diventa per noi perscrutabile. L'arte è la forma più trasparente della volontà di potenza.

La *seconda* tesi dice: l'arte deve essere concepita dalla prospettiva dell'artista. Si è visto che Nietzsche coglie l'arte partendo dal comportamento dell'artista, ma non si è visto perché ciò sia necessario. La fondazione dell'esigenza espressa nella tesi è così strana che non sembra essere seria. L'arte viene posta fin dall'inizio come una forma della volontà di potenza. Ma la volontà di potenza è, in quanto autoaffermazione, un costante creare; di conseguenza si interroga l'arte per sapere che cosa sia in essa il principio creatore, l'eccedenza o la mancanza. La creazione nell'arte è però reale nell'attività produttrice dell'artista. Dunque se si imposta la questione partendo dall'attività dell'artista, è garantito nel migliore dei modi l'accesso al creare in generale, e quindi alla volontà di potenza. Questa tesi è una conseguenza della tesi fondamentale che l'arte è una forma della volontà di potenza.

La formulazione e la fondazione di questa tesi non vogliono dire: Nietzsche ha dinanzi a sé l'estetica quale era stata fino ad allora e riconosce la sua insufficienza, notando inoltre che essa, sia pure non esclusivamente, par-

te dall'uomo che recepisce; e di fronte a questi dati di fatto gli verrebbe in mente di tentare un'altra via, quella che parte da colui che crea. L'esperienza fondamentale prima e direttrice dell'arte stessa rimane invece il fatto che l'arte ha una importanza perché è fondatrice di storia, e che in questo consiste la sua essenza. Dunque si deve guardare a colui che crea, all'artista. Nietzsche ha ben presto espresso l'essenza storica dell'arte nelle seguenti parole:

«La civiltà può partire sempre e soltanto dal significato accentrante di un'arte o di un'opera d'arte» (X, 188 [III, III/2, 136]).

La *terza* tesi dice: l'arte è l'accadere fondamentale nell'ente nel suo insieme. Entro la metafisica di Nietzsche e muovendo da essa, questa tesi, in base a quanto detto finora, è la meno perspicua e fondata. Se, e in quale misura, l'ente sia nell'arte massimamente ente può essere deciso soltanto se prima si è risposto a due domande:

- 1) In che cosa consiste, nell'ente, l'essere ente?
- 2) In che senso l'arte può essere, tra gli enti, più ente degli altri enti?

La seconda domanda non è per noi così strana, in quanto, nella quinta tesi sull'arte, viene affermato qualcosa che conferisce all'arte un primato unico. La quinta tesi dice: l'arte vale più della verità. «La verità» vuol dire: il vero nel senso del vero ente, più precisamente: dell'ente che vale come vero ente, dell'ente-in-sé. Da Platone in poi vale come ente-in-sé il soprasensibile, ciò che è sollevato e sottratto alla mutevolezza del sensibile. Il valore di qualcosa si misura per Nietzsche dal contributo che dà al potenziamento della realtà dell'ente. L'arte vale più della verità, significa: l'arte, in quanto è il «sensibile», è più ente del soprasensibile. Se questo ente è valso finora come l'ente sommo e se nondimeno l'arte è più ente, allora l'arte risulta essere ciò che, tra gli enti, è più ente di tutti, l'accadere fondamentale nell'ente nel suo insieme.

Ma che cosa significa «essere», se il sensibile può essere chiamato più ente? Che cosa vuol dire qui «il sensibile»? Che cosa ha a che fare con la «verità»? Come può, quanto al suo valore, stare persino più in alto di essa? Che cosa significa qui «verità»? Come determina Nietz-

sche la sua essenza? Tutto ciò è in un primo momento oscuro. Per questo non vediamo neppure che, né come, la *quinta* tesi sia sufficientemente fondata; non vediamo come la tesi possa essere fondata.

Questa problematicità si trasmette alle altre tesi, anzi tutto alla terza, la quale può essere evidentemente decisa e fondata soltanto se prima viene fondata la quinta. La *quinta* tesi deve valere anche come presupposto per la comprensione della *quarta*, secondo la quale l'arte è il contromovimento che si oppone al nichilismo; infatti il nichilismo, cioè il platonismo, pone il soprasensibile come il vero ente, dall'alto del quale tutti gli enti restanti vengono degradati a non enti, vengono rinnegati e dichiarati nulli. Così tutto dipende dal chiarimento e dalla fondazione della *quinta* tesi: l'arte vale più della verità. Che cosa è la verità? In che cosa consiste la sua essenza?

Questa domanda è già da sempre racchiusa nella domanda-guida e nella domanda fondamentale della filosofia, le precorre e ne fa intimamente parte. È la domanda preliminare della filosofia.

La discrepanza, che suscita sgomento, tra arte e verità

Il fatto che la questione dell'arte ci conduca immediatamente alla domanda che sta prima di tutte le domande indica già che essa cela in sé, in un senso eccezionale, riferimenti essenziali alla domanda fondamentale e alla domanda-guida della filosofia. Viceversa, anche il chiarimento finora dato dell'essenza dell'arte riceverà la sua giusta conclusione solo dalla questione della verità.

Per riuscire a vedere fin dall'inizio questa connessione tra arte e verità, si deve preparare la questione dell'essenza della verità, e il modo in cui Nietzsche pone tale questione e dà una risposta, discutendo ciò che la questione della verità provoca nell'essenza della verità. All'uopo si ricordino ancora una volta le parole che Nietzsche scrive sulla connessione tra arte e verità. Nietzsche le ha stese nel 1888 in occasione di una riflessione sul suo primo scritto:

« Il rapporto dell'arte con la verità è stata la prima cosa che mi ha impensierito: e ancora adesso sto, con un sacro

sgomento, dinanzi a questa discrepanza » (XIV, 368 [VIII, III, 289]).

Il rapporto di arte e verità è una discrepanza che suscita sgomento. In quale misura? Come e a quale riguardo l'arte entra in rapporto con la verità? In che senso questo rapporto è per Nietzsche una discrepanza? Per poter vedere in quale misura l'arte come tale entra in rapporto con la verità, bisogna prima dire, in modo più chiaro di quanto sia stato fatto finora, che cosa Nietzsche intende per « verità ». Certo, nelle discussioni fin qui svolte sono state già date indicazioni. Non siamo però ancora giunti a cogliere concettualmente l'idea nietzscheana della verità. A tal fine c'è bisogno di una riflessione preparatoria.

Diventa necessaria una meditazione di principio sull'ambito in cui ci muoviamo quando proferiamo la parola « verità » al di là di una sciatta consuetudine linguistica; infatti, senza la cognizione di queste connessioni ci mancano tutti i presupposti per comprendere ciò su cui evidentemente il pensiero metafisico di Nietzsche converge da ogni parte. Una cosa è se Nietzsche stesso, schiacciato dal peso della sua missione, non ha guadagnato la trasparenza sufficiente, un'altra cosa è invece se noi, posteri, ci sottraiamo al compito di una meditazione profonda.

Ogni qualvolta tentiamo di mettere in chiaro parole fondamentali come verità, bellezza, essere, arte, conoscenza, storia, libertà, dobbiamo prestare attenzione a due cose:

1) Il fatto che sia qui necessario un chiarimento trova la sua ragione nella velatezza dell'essenza di ciò che è nominato in tali parole. Un tale chiarimento è inevitabile nell'attimo in cui esperiamo che l'esistenza umana, nella misura in cui è se stessa, è espressamente rimandata ai riferimenti nominati in tali parole fondamentali ed è legata a tale riferimento. Ciò si vede quando l'esistenza umana si fa storica, cioè quando si espone al confronto con l'ente in quanto tale, per venire a stare in mezzo a quest'ultimo e fondare in modo determinante questa sua posizione. A seconda che il sapere si mantenga nella vicinanza o nella distanza essenziale da ciò che in tali parole è nominato, il contenuto denominativo e l'ambito della parola variano, e la forza denominativa è diversamente vincolante.

Quando prendiamo questo stato di cose, in riferimen-

to alla parola « verità », dall'esterno e in modo sommario, siamo soliti dire: la parola ha significati diversi che non sono separati nettamente l'uno dall'altro, ma sono invece connessi per una ragione vagamente avvertita ma non saputa con chiarezza. La forma più esteriore che troviamo di polisemia della parola è quella « lessicale ». Nel vocabolario i significati delle parole sono enumerati e tenuti pronti per essere scelti. La vita della lingua reale consiste nella polisemia. La trasposizione della parola vivente, vibrante, nella rigidità di una sequenza di segni fissata in modo univoco, meccanico, sarebbe la morte della lingua, il congelamento e la desolazione dell'esistenza.

Ma perché parliamo qui di cose tanto comuni? Perché la rappresentazione « lessicale » della polisemia di una tale parola fondamentale ci fa facilmente perdere di vista il fatto che qui tutti i significati, e così pure la loro diversità, sono storici e perciò necessari. Di conseguenza non può mai essere lasciato all'arbitrio, e rimanere privo di conseguenze, quali significati delle parole scegliamo allorché tentiamo di cogliere l'essenza nominata – e perciò già rischiarata – nella parola fondamentale, e di inserirla come parola direttrice nell'ambito e nell'indirizzo del sapere. Ogni tentativo siffatto è una decisione storica. Il significato-guida in cui di volta in volta una tale parola fondamentale ci parla in modo più o meno chiaro non è nulla di ovvio, quantunque l'abitudine sembri parlare in tal senso. *Le parole fondamentali sono storiche.* Questo non vuol dire soltanto che esse hanno significati rispettivamente diversi nelle epoche che possiamo abbracciare in termini storiografici nel loro passato, ma vuol dire che esse, ora e in futuro, sono fondatrici di storia a seconda dell'interpretazione che diventa in loro dominante. La storicità delle parole fondamentali, così intesa, è quell'Uno che, nel pensarle a fondo, si rende necessario osservare.

2) L'altra cosa riguarda il modo in cui tali parole fondamentali sono diverse nel loro significato. Qui ci sono linee capitali entro le quali i significati a loro volta oscillano. Questo oscillare non è una mera trascuratezza dell'uso linguistico, ma è il respiro della storia. Quando Goethe e Hegel proferiscono la parola « cultura » (*Bildung*), rispetto a quando invece la dice un uomo colto degli anni Novanta del secolo scorso, cambia non solo il contenuto formale del significato della parola, ma, benché non sen-

za relazioni, anche il mondo contenuto in quel dire. Quando Goethe dice « natura » e quando lo dice Hölderlin, regnano sovrani mondi diversi. Se il linguaggio fosse soltanto una somma di segni comunicativi, esso rimarrebbe qualcosa di altrettanto arbitrario e indifferente quanto la scelta dei segni e il loro impiego.

Dal momento però che il linguaggio, in quanto significare per mezzo di suoni, ci radica dalle fondamenta ancor più nella nostra terra, dal momento che esso ci trasporta nel nostro mondo e a questo ci lega, la meditazione sul linguaggio e sulla sua forza storica è sempre l'azione del dare forma all'esistenza stessa. La volontà di originarietà, di rigore e di misura della parola non è perciò un trastullo estetico, ma il lavoro nel nocciolo essenziale della nostra esistenza in quanto esistenza storica.

Ora, però, in che senso per le oscillazioni storiche di significato delle parole fondamentali ci sono quelle che chiamiamo le linee capitali? Lo spieghiamo in riferimento alla parola « verità ». Senza la cognizione di queste connessioni, la peculiarità e la difficoltà, e persino l'aspetto eccitante della questione della verità, ci rimangono preclusi, e con ciò diviene impossibile anche comprendere lo stato di necessità più proprio di Nietzsche in relazione al rapporto tra arte e verità.

L'asserzione: « Tra i contributi di Goethe nel campo della scienza rientra anche la teoria dei colori » è vera. Con questa proposizione disponiamo di qualcosa di vero. Siamo, come si dice, in possesso di una « verità ». L'asserzione « due per due fa quattro » è vera. Con questa proposizione abbiamo, daccapo, una « verità ». Ci sono così molte verità diverse: constatazioni nell'esistenza quotidiana, verità nelle scienze naturali e verità nelle scienze storiche. In quale misura queste verità sono ciò che il loro nome dice? In quanto in generale, e fin dall'inizio, soddisfano i criteri propri di una « verità ». Questi ultimi sono quello che rende vera una *asserzione vera*. Così come chiamiamo l'essenza del giusto giustizia, l'essenza del pavidopavidità e l'essenza del bello bellezza, si deve altresì chiamare verità l'essenza del vero. La verità, concepita come l'essenza del vero, è però una soltanto; infatti l'essenza di qualcosa è ciò in cui tutto quello che ha una siffatta essenza – nel nostro caso tutto ciò che è vero – coincide. Se verità significa l'essenza del vero, allora la verità

è una soltanto; parlare di più « verità » diventa impossibile.

Così, abbiamo già due significati fondamentalmente diversi, benché in relazione l'uno con l'altro, di una sola parola: « verità ». Se la parola « verità » viene intesa nel significato che non ammette plurale, allora denomina l'essenza del vero. Se invece prendiamo la parola nel significato inteso al plurale, essa denomina allora non l'essenza del vero, ma, di volta in volta, un certo particolare vero. Ora, l'essenza di una cosa può essere colta per eccellenza, o in senso esclusivo, come ciò che spetta a tutto quanto soddisfa tale essenza. Se ci si attiene a questa possibile – ma non unica né originaria – concezione dell'essenza come quell'Uno che vale per molti, ne risulta facilmente quanto segue in merito alla parola essenziale « verità »:

Poiché di ogni proposizione vera si può asserire l'essere vero, anche il vero stesso, quando si pensa e si parla in termini sommari, può essere chiamato una « verità »; è inteso però un vero particolare. Ora, il vero si chiama semplicemente la verità. Il nome « la verità » è essenzialmente ambiguo. La verità nomina sia l'Uno, l'essenza, sia i molti che soddisfano all'essenza. Il linguaggio stesso ha una peculiare inclinazione a tale ambiguità. Per questo la incontriamo ben presto e di continuo. La ragione intima di questa ambiguità è la seguente: parlando, cioè rapportandoci mediante il linguaggio all'ente, parlando muovendo dall'ente e ritornandovi, intendiamo per lo più l'ente stesso. L'ente è sempre questo o quel singolo, questo o quel particolare. Al tempo stesso l'ente, in quanto è questo ente qui, è siffatto, cioè di tal specie e di tal genere, di tale essenza; questa casa qui è della specie e dell'essenza « casa ».

Certo, quando intendiamo qualcosa di vero, comprendiamo insieme con esso anche l'essenza della verità. Dobbiamo farlo se vogliamo sapere che cosa abbiamo dinanzi quando intendiamo qualcosa di vero. Quantunque l'essenza stessa non venga nominata in modo esplicito ed esimio, ma sia già nominata sempre e soltanto insieme a quel qualcosa di vero, la parola « verità », che nomina l'essenza, viene nondimeno usata per il vero stesso. Il nome indicante l'essenza slitta nella denominazione di ciò che ha una tale essenza. Lo slittamento viene favorito e pro-

vocato dal fatto che noi ci lasciamo per lo più determinare dall'ente stesso e non dalla sua essenza come tale.

Così il modo di pensare le parole fondamentali si muove lungo due linee capitali: la linea essenziale e la linea distolta dall'essenza, eppure a essa riferita. Ora, però, questo stato di cose apparentemente semplice è stato reso ancora più semplice, e quindi più corrente, con una interpretazione che è vecchia quanto la logica e la grammatica occidentali che abbiamo finora avuto. Si dice che l'essenza, in questo caso l'essenza del vero che rende tale ogni cosa vera, è – valendo per molte cose vere – ciò che è valido per i molti e in universale. La verità dell'essenza non consiste in nient'altro se non in questa validità universale. Dunque la verità come essenza del vero è l'universale. Tuttavia la « verità » al plurale, le « verità », le singole cose vere, le proposizioni vere, sono i « casi » che cadono sotto l'universale. Non c'è niente di più chiaro. Ma ci sono diverse specie di chiarezza e di trasparenza, tra l'altro una trasparenza che vive del fatto che il proprio contenuto trasparente è vuoto, che vi si pensa il meno possibile e che si elimina in questo modo il pericolo dell'oscurità. Ma così accade quando si connota l'essenza di una cosa come il suo concetto universale. Che l'essenza di qualcosa valga in certi ambiti – non ovunque – per molti casi individuali (la polivalenza), è una conseguenza dell'essenza, ma non coglie il suo carattere essenziale.

L'identificazione dell'essenza con il carattere dell'universale, come serie essenziale anche se valida solo in modo condizionato, non sarebbe in sé tanto fatale se da secoli non sbarrasse la via in una questione decisiva. L'essenza del vero vale per le singole asserzioni e proposizioni – che in quanto singole sono del tutto diverse fra loro per contenuto e struttura. Il vero è di volta in volta diverso, l'essenza invece, in quanto è l'universale, cioè quello che è valido per molti, è Una. Ora, però, ciò che è valido generalmente, cioè per i rispettivi molti, viene fatto diventare l'universalmente valido in assoluto. Universalmente valido ora non significa più soltanto: valido per molti rispettivi casi individuali, ma ciò che è valido in sé, in generale e sempre, l'immutabile, l'eterno, il sovratemporale.

Si giunge così al principio della immutabilità dell'essenza e, quindi, anche dell'essenza della verità. Questo principio è logicamente corretto, ma metafisicamente

non vero. Vista partendo dai singoli « casi » delle molte proposizioni vere, l'essenza del vero è ciò in cui i molti convengono. Ciò in cui i molti convengono deve essere per loro un Uno e uno Stesso. Ma da questo non segue affatto che l'essenza non possa essere in sé mutevole. Infatti, posto che l'essenza della verità muti, ciò che è mutato può diventare sempre di nuovo, nonostante il mutamento, quell'Uno che vale per molti. Ma ciò che si mantiene attraverso il mutamento è l'elemento immutabile dell'essenza che è durevolmente presente (*west*) nel suo mutamento. Con ciò è affermata l'essenzialità dell'essenza, la sua inesauribilità e quindi la sua genuina stessità e identità, in netta antitesi con la vuota identità del tutt'uno; e l'unità dell'essenza può essere pensata unicamente come tale vuota identità finché viene presa sempre e soltanto come l'universale. Se nel concepire l'identità dell'essenza della verità si continua a essere guidati dalla logica tramandata, si dirà subito e – da questa posizione – a buon diritto: l'idea di un mutamento dell'essenza porta al relativismo, c'è un'unica e identica verità per tutti, ogni relativismo distrugge l'ordine universale, porta al puro arbitrio e all'anarchia. Ma il diritto di questa obiezione contro il mutamento dell'essenza della verità sta e cade con la legittimità della rappresentazione in essa presupposta di quell'Uno e Identico che si chiama l'Assoluto, e con il diritto di determinare il carattere essenziale dell'essenza come polivalenza. L'obiezione che il mutamento dell'essenza condurrebbe al relativismo è possibile sempre e soltanto in base a un misconoscimento dell'essenza dell'Assoluto e del carattere essenziale dell'essenza.

Per ora questa osservazione parentetica deve bastare per poter sviluppare ciò che Nietzsche intende per « verità » nelle sue discussioni sul rapporto tra arte e verità. Secondo quanto esposto, dobbiamo anzitutto domandare: lungo quale linea di significato si muove per Nietzsche la parola « verità » nel contesto delle discussioni sul rapporto tra arte e verità? Risposta: lungo la linea distolta dall'essenza. Ciò vuol dire che in questa questione fondamentale, che suscita sgomento, Nietzsche non giunge però all'autentica questione della verità nel senso di una discussione dell'essenza del vero. Questa essenza viene presupposta come ovvia. La verità non è per Nietzsche l'essenza del vero, ma il vero stesso, ciò che soddisfa l'essenza della verità. Sapere che Nietzsche non pone la que-

stione autentica della verità, la questione dell'essenza del vero e della verità dell'essenza e, quindi, la questione della necessaria possibilità del mutamento della sua essenza, e che perciò non sviluppa mai nemmeno l'ambito di questa questione, sapere tutto ciò è di una importanza decisiva; e questo non solo per giudicare la presa di posizione di Nietzsche nella questione del rapporto tra arte e verità, ma soprattutto per valutare e misurare in linea di principio il grado di originarietà del domandare al quale arriva la filosofia di Nietzsche nel suo insieme. Che nel pensiero di Nietzsche non venga posta la questione dell'essenza della verità è una omissione *sui generis* che, se mai, non potrebbe essere messa in carico solo a lui e a lui per primo. Questa « omissione », da Platone e Aristotele in poi, si aggira ovunque per l'intera storia della filosofia occidentale.

Che molti pensatori si arrovellino intorno al concetto di verità, che Descartes interpreti la verità come certezza, che Kant, non indipendentemente da questa svolta, distingua una verità empirica e una verità trascendentale, che Hegel determini in modo nuovo l'importante differenza tra verità astratta e verità concreta, cioè verità scientifica e verità speculativa, che Nietzsche dica che « la verità » è l'errore, tutti questi sono essenziali passi in avanti del domandare del pensiero. Eppure! Tutti lasciano intatta l'essenza della verità stessa. Per quanto Nietzsche sia distante da Descartes e per quanto sottolinei questa distanza, nell'essenziale gli sta invece vicino. Sarebbe tuttavia pedante voler costringere l'uso linguistico relativo alla parola « verità » a stare rigorosamente entro le linee del suo significare; infatti, in quanto parola fondamentale, « verità » è al tempo stesso una parola generale e quindi calata nella trascuratezza dell'uso linguistico.

Bisogna domandare più a fondo che cosa Nietzsche intenda per verità. Abbiamo risposto: il vero. Ma che cosa è il vero? Che cosa è, in questo caso, ciò che soddisfa l'essenza della verità e in che cosa questa essenza stessa è definita? Il vero è il vero ente, ciò che è in verità reale. Che cosa vuol dire qui « in verità »? Risposta: ciò che è in verità conosciuto; infatti il conoscere è ciò che per natura può essere vero o falso. La verità è verità della conoscenza. Il conoscere è la patria della verità in modo così proprio che un conoscere non vero non può avere valore di conoscenza. Ma il conoscere è il modo di accedere all'en-

te; il vero è il veramente conosciuto, il reale. Soltanto nella conoscenza, per suo tramite e per essa, il vero viene fissato come vero. La verità rientra nell'ambito della conoscenza; qui si decide del vero e del non vero. E a seconda di come viene definita l'essenza della conoscenza, si determina il concetto essenziale della verità.

Conoscere è sempre, in quanto conoscere qualcosa, una adeguazione alla cosa da conoscere, è un commisurarsi con... In base a questo suo carattere commisurativo è insito nel conoscere il riferimento a qualche parametro. Questo, così come il riferimento a esso, può essere interpretato in diversi modi. Per chiarire le possibilità di interpretare l'essenza del conoscere, descriviamo, nei loro tratti capitali, due specie fondamentali di conoscere. Nel farlo, ci serviamo eccezionalmente, per ragioni di brevità, di due titoli che non vogliono dire niente di più di quello che qui viene stabilito su quanto è nominato per mezzo loro: la concezione della conoscenza nel « platonismo » e nel « positivismo ».

La verità nel platonismo e nel positivismo.

Il tentativo nietzscheano di rovesciare il platonismo in base all'esperienza fondamentale del nichilismo

Diciamo platonismo, e non Platone, perché qui la corrispondente concezione della conoscenza non è illustrata in modo originario ed esauriente in base all'opera di Platone, ma viene soltanto estrapolato in maniera sommaria un tratto che essa ha determinato. Conoscere è adeguazione alla cosa da conoscere. Qual è la cosa da conoscere? L'ente stesso. E questo, in che cosa consiste? Donde muove la determinazione del suo essere? Dalle idee in quanto *idéai*. Esse « sono » ciò che viene percepito se consideriamo le cose guardando all'aspetto che hanno, a come si presentano: guardando al loro « che cos'è » (*τὸ τί ἔστιν*). Ciò che fa di un tavolo un tavolo, l'essere-tavolo, può essere scorto, ma non con l'occhio sensibile del corpo, bensì con quello dell'anima; questo vedere è il percepire ciò che una cosa è, la sua idea. Quello che così è visto è un non sensibile. Essendo però ciò alla cui luce soltanto noi conosciamo il sensibile, questa cosa qui come tavolo, il non sensibile sta al tempo stesso al di sopra del sensibile. È il sopra-sensibile, l'autentico « che cos'è » ed essere del-

l'ente. Pertanto, il conoscere deve commisurarsi al sopra-sensibile, all'idea, deve portarsi di fronte ciò che è visibile in modo non sensibile, in genere deve portarlo davanti a sé: deve rappresentarlo (*vor-stellen*). Il conoscere è un commisurarsi – rappresentandolo – al sopra-sensibile. Il rappresentare puro, non sensibile, che si sviluppa in una mediazione che acquisisce il rappresentato, si chiama *θεωρία*. Il conoscere è essenzialmente teorico.

Alla base di questa concezione del conoscere in quanto conoscere « teorico » sta una determinata interpretazione dell'essere, e questa concezione della conoscenza ha un senso e una ragione soltanto sul terreno della metafisica. Pontificare su una « essenza eterna e immutabile della scienza » è quindi o un mero modo di dire che è il primo a non prendere sul serio quello che dice, o rimane altrimenti un misconoscimento dei fatti fondamentali relativi all'origine del concetto occidentale di sapere. Il « teorico » non è soltanto distinto e diverso dal « pratico », ma è in sé fondato su una determinata esperienza fondamentale dell'essere. Lo stesso vale anche per il « pratico » che viene di volta in volta tenuto distinto rispetto al « teorico ». Entrambi, al pari della loro separazione, vanno capiti soltanto partendo dalla rispettiva essenza dell'essere, cioè metafisicamente. Il pratico non muta mai in base al teorico né il teorico in base al cambiamento del pratico, ma entrambi sempre contemporaneamente partendo dalla posizione metafisica di fondo.

Diversa, rispetto a quella del platonismo, è l'interpretazione della conoscenza del positivismo. È vero che anche qui il conoscere è un commisurare. Ma ciò che costituisce il parametro, ciò a cui il rappresentare deve anzitutto e costantemente attenersi, è diverso: è ciò che per primo sta lì dinanzi e che ci è costantemente preposto, il *positum*. Vale come *positum* ciò che è dato nelle sensazioni, il sensibile. Il modo del commisurare è anche qui un rappresentare immediato (un « sentire ») che si determina per mezzo di una mediazione che mette in riferimento fra loro i dati sensibili, è un giudicare. Ora, l'essenza del giudizio stesso può essere interpretata a sua volta in modi diversi, ma su questo punto non proseguiamo oltre.

Senza legare già adesso la concezione della conoscenza di Nietzsche a uno di questi due indirizzi fondamentali – al platonismo o al positivismo – o a una forma mista, possiamo dire: la parola « verità » significa per lui il vero, e

questo vuol dire: ciò che è in verità conosciuto. Conoscere è cogliere in termini teorico-scientifici il reale, nel senso più ampio.

Con ciò si è detto, in generale, che la concezione nietzscheana dell'essenza della verità si mantiene nell'ambito della grande tradizione del pensiero occidentale, per quanto si discosti nel particolare dalle interpretazioni precedenti. Ma anche in riferimento alla nostra questione specifica del rapporto tra arte e verità abbiamo compiuto, già adesso, un passo decisivo. Ciò che qui viene messo in rapporto, secondo il chiarimento fornito della concezione direttrice di verità, sono a rigore l'arte, da un lato, e la conoscenza teorico-scientifica, dall'altro. L'arte, concepita nel senso di Nietzsche dalla prospettiva dell'artista, è un creare, e questo è riferito alla bellezza. Corrispondentemente, la verità è l'oggetto a cui si riferisce il conoscere. Di conseguenza, il rapporto in questione tra arte e verità, che suscita sgomento, deve essere concepito come rapporto tra arte e conoscere scientifico, ovvero come rapporto tra bellezza e verità.

Ma in che misura questo rapporto è ora per Nietzsche una discrepanza? In che misura per lui l'arte e il conoscere, la bellezza e la verità, entrano in un rapporto esplicito? Certo non in forza delle ragioni assai esteriori che sono determinanti per le filosofie e le scienze della cultura abituali: cioè che c'è arte e, accanto, c'è anche scienza, che entrambe fanno parte della cultura e che, se si vuole stabilire un sistema della cultura, si devono indicare pure le relazioni di queste manifestazioni della cultura fra loro. Se il problema di Nietzsche fosse soltanto una questione di filosofia della cultura nel senso di stabilire un sistema armonico delle manifestazioni e dei valori della cultura, certo allora il rapporto di arte e verità non potrebbe mai diventare in lui una discrepanza, e tanto meno una discrepanza che suscita sgomento.

Per vedere come per Nietzsche arte e verità possano e debbano entrare in un rapporto esplicito, prendiamo le mosse da un nuovo chiarimento del suo concetto di verità; sull'altro termine di questo rapporto, l'arte, ci siamo già soffermati abbastanza. Per una connotazione più precisa del concetto di verità in Nietzsche dobbiamo domandare in quale senso egli concepisca il conoscere e che cosa ponga quale suo criterio. In che rapporto sta la concezione della conoscenza di Nietzsche con i due fondamen-

tali indirizzi gnoseologici delineati, il platonismo e il positivismo? Nietzsche dice una volta in una breve annotazione che si trova nei lavori preliminari (1870-1871) al suo primo scritto: « La mia filosofia [è] *platonismo rovesciato*: quanto più è lontano dal vero ente, tanto più è puro, bello e migliore. La vita nella parvenza come fine » (IX, 190 [III, III/1, 203]). È stupefacente come qui il pensatore anticipi, nel suo complesso, la sua successiva posizione filosofica di fondo, giacché gli ultimi anni della sua attività sono occupati unicamente dallo sforzo di attuare questo rovesciamento del platonismo. Certo, non dobbiamo trascurare che il « platonismo rovesciato » del suo periodo giovanile è di gran lunga diverso dalla posizione raggiunta alla fine nel *Crepuscolo degli idoli*. Tuttavia, seguendo quello che qui Nietzsche stesso dice, si può ora determinare più precisamente la sua concezione della verità, cioè del vero.

Per il platonismo il vero, il vero ente, è il soprasensibile, l'idea. Il sensibile invece è il $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$; esso non significa ciò che in assoluto non è, lo $\sigma\upsilon\kappa\ \delta\upsilon\nu$, ma $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$ – ciò che non può essere chiamato ente, anche se non è in assoluto un niente. In tanto e in quanto può essere chiamato ente, il sensibile deve essere commisurato al soprasensibile; l'ombra e il residuo dell'essere il non ente li ha dal vero ente.

Rovesciare il platonismo significa allora: rovesciare il rapporto gerarchico; ciò che nel platonismo sta per così dire in basso e vuole essere commisurato al soprasensibile deve spostarsi in alto e porre viceversa il soprasensibile al suo servizio. Attuando il rovesciamento, il sensibile diventa l'ente vero e proprio, cioè il vero, la verità. Il vero è il sensibile. Questo è quanto insegna il « positivismo ». Sarebbe nondimeno affrettato far passare, come per lo più accade, la concezione della conoscenza di Nietzsche, e quindi la dottrina della verità che le corrisponde, per « positivistica ». È inoppugnabile che dal 1879 al 1881, negli anni della sua vera e propria trasformazione e maturazione – prima del periodo in cui lavorò all'opera capitale programmata *La volontà di potenza* – Nietzsche passò per un positivismo estremo, che fu pure accolto, anche se in forma mutata, nella posizione di fondo più tarda. Ma l'importante è proprio questo mutamento. Ciò vale a maggior ragione per il rovesciamento del platonismo nel suo insieme. In esso si attua il pensiero filosofico più pro-

prio di Nietzsche. Per Nietzsche, quello di pensare a fondo il platonismo fu ben presto un compito assillante, e precisamente sotto due punti di vista. La sua professione iniziale di filologo classico lo portò per dovere, ma soprattutto per inclinazione filosofica, a Platone. Nel periodo di Basilea tenne più volte corsi universitari su Platone: *Introduzione allo studio dei Dialoghi platonici* nel 1871/72 e 1873/74, e *Vita e dottrina di Platone* nel 1876 (cfr. XIX, 235 sgg.).

Ma anche qui si vede già chiaramente l'influenza filosofica di Schopenhauer. Schopenhauer stesso fonda in modo consapevole ed esplicito tutta la sua filosofia su Platone e su Kant. Scrive infatti nella Prefazione alla sua opera capitale *Il mondo come volontà e rappresentazione* (1818): «La filosofia di Kant è dunque l'unica della quale si presuppone direttamente una precisa conoscenza per ciò che deve essere qui presentato: ma il lettore che si sarà inoltre intrattenuto alla scuola del divino Platone, sarà tanto più preparato e disposto ad ascoltarmi». Schopenhauer nomina poi in terzo luogo i *Veda* indiani. Noi sappiamo quanto Schopenhauer abbia frainteso e reso grossolana la filosofia kantiana. Lo stesso accadde con la filosofia di Platone. Nei confronti del grossolano travisamento schopenhaueriano della filosofia platonica, fin dall'inizio Nietzsche, da filologo classico e da grande esperto, non era così sprovveduto come nei confronti dell'interpretazione schopenhaueriana di Kant. Già negli anni giovanili (con i corsi universitari di Basilea), Nietzsche giunge nella sua interpretazione di Platone a una ragguardevole autonomia e quindi a una maggiore verità rispetto a Schopenhauer. Soprattutto egli respinge l'interpretazione schopenhaueriana del coglimento delle idee come semplice «intuizione» e sottolinea: il coglimento delle idee è «dialettico». L'opinione di Schopenhauer sul coglimento delle idee come intuizione deriva da un fraintendimento della dottrina di Schelling sulla «intuizione intellettuale» quale atto fondamentale della conoscenza metafisica.

Sennonché, questa interpretazione di Platone e del platonismo, orientata piuttosto in senso filologico e storico-filosofico, è certo un ausilio, ma non è la via decisiva per la penetrazione filosofica di Nietzsche nella dottrina platonica e per il suo confronto con essa, cioè per l'esperienza e la cognizione della necessità di un rovesciamento

to del platonismo. L'esperienza fondamentale di Nietzsche è la crescente cognizione del fatto fondamentale della nostra storia. Esso è per lui il nichilismo. Nietzsche non si è stancato di esprimere appassionatamente questa esperienza fondamentale della sua esistenza di pensatore. Per i ciechi, per coloro che non sanno vedere e che soprattutto non vogliono vedere, è facile che le sue parole assumano un tono eccessivo, furioso. Eppure, se valutiamo la profondità della cognizione e se pensiamo quanto fosse vicino il fatto storico fondamentale del nichilismo che angustiava Nietzsche, le sue parole possono essere definite quasi tenere. Una delle formule essenziali per connotare l'evento del nichilismo proclama: «Dio è morto» (cfr. ora Holzwege, Klostermann, Frankfurt a.M., 1950, pp. 193-247).^{*} La sentenza «Dio è morto» non è un dogma ateo, ma la formula per indicare l'esperienza fondamentale di un evento della storia occidentale.

Soltanto alla luce di questa esperienza fondamentale il detto di Nietzsche: «La mia filosofia è platonismo rovesciato» acquista la sua ampiezza e la sua portata. In questo vasto orizzonte devono essere perciò capite anche l'interpretazione e la concezione dell'essenza della verità. Bisogna pertanto ricordare quello che Nietzsche intende per nichilismo e qual è l'unico senso in cui questo nome può essere usato come titolo di filosofia della storia.

Con «nichilismo» Nietzsche intende il fatto storico, cioè l'evento, che i valori supremi si svalutano, che tutti i fini sono annientati e che tutte le valutazioni si rivolgono l'una contro l'altra. Nietzsche ha presentato una volta questa contrapposizione nel modo seguente:

«Si chiama buono chi segue il proprio cuore, ma anche chi ascolta solo il suo dovere;
«si chiama buono il mite, il conciliante, ma anche il valoroso, l'inflessibile, il duro;
«si chiama buono chi non impone costrizioni a se stesso, ma anche l'eroe dell'autocontrollo;
«si chiama buono l'amico incondizionato del vero, ma anche l'uomo della pietà, il trasfiguratore delle cose;
«si chiama buono chi ascolta se stesso, ma anche il pio;

^{*} Ora in HGA, V, 209-67, trad. it. *La sentenza di Nietzsche «Dio è morto»* in *Sentieri interrotti*, a cura di Pietro Chiodi, La Nuova Italia, Firenze, 1968, pp. 191-246.

« si chiama buono il distinto, il nobile, ma anche colui che non disprezza e non guarda dall'alto in basso;
 « si chiama buono il mansueto, colui che evita la lotta, ma anche il bellicoso e l'assetato di vittoria;
 « si chiama buono colui che vuole essere sempre il primo, ma anche colui che non vuole avere nulla più di qualsiasi altro » (inedito del periodo della *Gaia scienza*, 1881/82; XII, 81 [VII, 1/1, 215]).

Non c'è più alcun fine nel quale, e mediante il quale, tutte le forze dell'esistenza storica dei popoli possano essere raccolte e per il quale possano essere portate a svilupparsi; non c'è nessun fine del genere, ossia che abbia al tempo stesso e soprattutto una tale potenza da costringere unitamente, in forza di essa, l'esistenza nel proprio ambito e da portarla allo sviluppo creativo. Per « posizione del fine » Nietzsche intende il compito metafisico dell'ordinamento dell'ente nel suo insieme, non soltanto l'indicazione di una direzione e di una finalità provvisorie. Ma una genuina posizione del fine deve al tempo stesso fondare il fine. Questa fondazione non può esaurirsi nell'evidenziare « teoricamente » le ragioni che valgono per la posizione del fine, cioè nel fatto che la posizione del fine è « logicamente » necessaria. La fondazione del fine è fondazione nel senso del destare e del liberare quelle potenze che conferiscono al fine posto la forza vincolante che tutto sovrasta e domina. Solo così l'esistenza storica può crescere originariamente nell'ambito aperto e delimitato dal fine. Di questo fa parte alla fine, cioè all'inizio, la crescita di forze che reggono, incitano e spingono al rischio la preparazione del nuovo ambito, la penetrazione in esso e l'ampliamento di ciò che in esso si sviluppa.

Nietzsche ha presente tutto questo quando parla di nichilismo, dei fini e della loro posizione. Ma vede pure, nell'incipiente dissoluzione di tutti gli ordinamenti sull'intera terra, la necessaria vastità degli effetti di una tale posizione di fini. Essa non può riguardare singoli gruppi, classi e sette, e neppure solamente singoli stati e popoli, ma deve essere almeno europea. Ma questo non vuol dire: internazionale. Infatti è insito nell'essenza di una posizione di fini creativa, e nella sua preparazione, che essa, essendo storica, arrivi ad agire e a sussistere soltanto nell'unità della piena esistenza storica dell'uomo

nella forma del singolo popolo. Ciò non significa isolamento dagli altri popoli né oppressione degli altri. La posizione di fini è in sé confronto reciproco, apertura della lotta. *La lotta genuina è però quella in cui i combattenti si sovrastano a vicenda e sviluppano da sé la potenza necessaria per questo sovrastare.*

Questo genere di riflessione sull'evento storico del nichilismo e sulle condizioni del suo superamento radicale – la riflessione sulla posizione metafisica di fondo a questo necessaria, il pensare a fondo le vie e i modi per suscitare e approntare queste condizioni – Nietzsche lo chiama a volte « la grande politica ». Ciò suona come: « il grande stile ». Se *pensiamo* insieme le due cose come originariamente coappartenenti, siamo assicurati contro fraintendimenti della loro essenza. Il « grande stile » non vuole una « cultura estetica », né la « grande politica » vuole un imperialismo sfruttatore secondo una politica di potenza. Il grande stile può essere creato soltanto con la grande politica, e la grande politica ha l'intima legge della sua volontà nel grande stile. Che cosa dice Nietzsche del grande stile?

« Ciò che fa il *grande stile*: farsi signore della propria fortuna come della propria sfortuna: – » (Progetti e pensieri del 1885 per una continuazione, in forma di scritto a sé stante, dello *Zarathustra*; XII, 415 [VII, III, 217]).

Farsi signore della propria fortuna! È la cosa più difficile. Farsi signore della sfortuna, potrebbe anche andare. Ma farsi signore della propria fortuna...

Negli anni tra il 1880 e il 1890 Nietzsche pensa e domanda con i criteri del grande stile e nell'ottica della « grande politica ». Dobbiamo tenere presenti questi criteri e questa ampiezza del suo domandare per comprendere ciò che è stato accolto nel primo e nel secondo libro della *Volontà di potenza*, cioè l'esposizione della cognizione che, per una posizione di fini, mancano la forza fondamentale dell'esistenza, la sua sicurezza e la sua potenza. Perché manca questa forza fondamentale di arrivare, creando, a stabilirsi in mezzo all'ente? Risposta: poiché da lungo tempo essa è stata continuamente indebolita e rovesciata nel suo contrario. L'indebolimento principale della forza fondamentale dell'esistenza consiste nella denigrazione e degradazione della forza, fondatrice di fini,

della «vita» stessa. Questa denigrazione della vita che crea, tuttavia, ha a sua volta il proprio fondamento nel fatto che al di sopra della vita è stato posto ciò che ha reso auspicabile la negazione della vita. L'auspicabile, l'ideale, è il soprasensibile, interpretato come l'ente vero e proprio. Questa interpretazione dell'ente è attuata nella filosofia di Platone. La dottrina delle idee è la fondazione dell'ideale, cioè del primato decisivo del soprasensibile nella determinazione e dominazione del sensibile.

Qui viene in luce una nuova interpretazione del platonismo. Essa risulta dall'esperienza fondamentale del nichilismo come fatto, e vede nel platonismo il fondamento iniziale e determinante della possibilità dell'avvento del nichilismo, del dire no alla vita. Il cristianesimo non è per Nietzsche nient'altro che «platonismo per il popolo», ma in quanto platonismo è nichilismo. Con l'indicazione della presa di posizione di Nietzsche contro la tendenza nichilistica del cristianesimo, non è tuttavia esaurita la sua posizione complessiva nei confronti di questo fenomeno storico. Nietzsche è troppo lucido, ma anche troppo superiore, per non sapere e non riconoscere che un presupposto essenziale del suo atteggiamento, l'onestà e l'autodisciplina del domandare, è una conseguenza dell'educazione cristiana da secoli a questa parte. Per non estrapolare che due prove tra molte:

«Onestà, come conseguenza di lunghe abitudini morali: l'autocritica della morale è nel contempo un fenomeno morale, un evento della moralità» (XIII, 121[VII, II, 118]). «Noi non siamo più cristiani: siamo cresciuti fino a sottrarci al cristianesimo, non perché gli abbiamo abitato troppo lontani, ma perché gli abbiamo abitato troppo vicini, anzi, perché da esso siamo cresciuti, — è la nostra stessa più rigorosa e più viziata religiosità che oggi ci vieta di essere ancora cristiani» (XIII, 318 [VIII, I, 150]).

Nell'orizzonte della riflessione sul nichilismo il «rovesciamento» del platonismo acquista un altro significato. Esso non è la semplice e quasi meccanica sostituzione di un punto di vista gnoseologico con l'altro, quello del positivismo. Rovesciamento del platonismo significa in un primo momento: diroccamento del primato del soprasensibile in quanto ideale. L'ente, ciò che è, non può essere valutato per quello che deve essere e che gli è per-

messo di essere. In contrapposizione alla filosofia dell'ideale e alla posizione del dovuto e del dover essere, il rovesciamento significa però al tempo stesso: il ricercare e lo stabilire ciò che è; significa domandare: che cosa è l'ente stesso? Se il dovuto è il soprasensibile, allora l'ente stesso concepito in un primo momento senza il dover essere — ciò che è — può essere solamente il sensibile. Ma con questo non si è ancora indicato in che cosa consista la sua essenza; si rinuncia alla sua definizione. È invece stabilito l'ambito di ciò che veramente è, del vero, e quindi l'essenza della verità, se il vero deve essere ottenuto seguendo la via della conoscenza, come finora e come già nel platonismo è stato.

In questo rovesciamento del platonismo, provocato e guidato dalla volontà di superare il nichilismo, viene mantenuta come ovvia la convinzione, comune al platonismo, che la verità, ossia il vero ente, deve essere assicurata per la via della conoscenza. Poiché, in conformità con il rovesciamento, il sensibile è ora il vero e poiché il sensibile, in quanto ente, deve fornire l'ambito fondamentale per la nuova fondazione dell'esistenza, la questione del sensibile e quindi lo stabilire il vero e la verità acquistano una importanza maggiore.

La posizione della verità, del vero ente, come il sensibile è già formalmente un rovesciamento del platonismo, in quanto quest'ultimo afferma che è il soprasensibile l'ente vero e proprio. Ma questo rovesciamento, e con esso l'interpretazione del vero come ciò che è dato sul piano sensibile, debbono essere compresi nella prospettiva del superamento del nichilismo. Ora, però, anche l'interpretazione determinante dell'arte, se posta come il contromovimento che si oppone al nichilismo, si muove nella stessa prospettiva.

Contro il platonismo bisogna domandare: che cosa è il vero ente? Risposta: il vero è il sensibile.

Contro il nichilismo bisogna mettere all'opera la vita che crea, cioè anzitutto l'arte; ma l'arte crea partendo dal sensibile.

Ora soltanto si chiarisce in quale misura arte e verità, il cui rapporto è per Nietzsche una discrepanza che suscita sgomento, possono e debbono entrare in un rapporto che è più della comparazione che risulta dalla loro interpretazione in chiave di filosofia della cultura. Arte e veri-

tà, creare e conoscere, si incontrano nell'unica prospettiva direttrice che mira a salvare e a dare forma al sensibile.

In vista del superamento del nichilismo, cioè in vista della fondazione della nuova posizione di valori, l'arte e la verità, e quindi la riflessione sulla loro essenza, acquistano lo stesso peso. Conformemente alla loro essenza, esse convergono da sé entro la nuova esistenza storica.

Di che tipo è il loro rapporto?

*Ambito e contesto della riflessione di Platone
sul rapporto tra arte e verità*

L'arte, vista secondo l'indicazione di Nietzsche nella prospettiva dell'artista, di colui che crea, ha la sua realtà nell'ebbrezza della vita del corpo. Il formare e il raffigurare artistici, nella loro essenza, sono fondati nell'ambito del sensibile; l'arte è l'affermazione del sensibile. Secondo la dottrina del platonismo viene però affermato come ente vero e proprio il soprasensibile. Coerentemente, il platonismo e Platone dovevano rinnegare l'arte, affermazione del sensibile, come un non ente e come un ente-che-non-deve-essere, un $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$. Nel platonismo, per il quale la verità è il soprasensibile, il rapporto con l'arte diventa evidentemente un rapporto di esclusione, di antitesi e di divisione, dunque di discrepanza. Se tuttavia la filosofia di Nietzsche è il rovesciamento del platonismo, e il vero è perciò l'affermazione del sensibile, allora la verità è quella stessa cosa che l'arte afferma: il sensibile. Per il platonismo rovesciato il rapporto tra arte e verità può essere soltanto un rapporto di concordanza e concordia. Se mai dovesse sussistere in Platone una discrepanza – cosa che è da vedersi, dato che non già ogni distanza può essere intesa come discrepanza – allora nel rovesciamento del platonismo, cioè nella soppressione di questa filosofia, anch'essa dovrebbe scomparire.

Eppure Nietzsche dice che il rapporto è una discrepanza e addirittura tale da suscitare sgomento. Nietzsche parla di questa discrepanza che suscita sgomento non nel periodo precedente l'autentico rovesciamento del platonismo, ma proprio nel periodo in cui questo rovesciamento è per lui deciso. Nel 1888, nel *Crepuscolo degli idoli*, scrive:

« Le ragioni per le quali “questo” mondo [cioè quello sensibile] è stato definito apparente, ne fondano piuttosto la realtà, – un'altra realtà è assolutamente indimostrabile » (VIII, 81 [VI, III, 73]).

Nello stesso periodo in cui qui è detto che l'unica vera realtà, cioè il vero, è il mondo sensibile, Nietzsche scrive sul rapporto tra arte e verità: « e ancora adesso [cioè nell'autunno 1888] sto, con un sacro sgomento, dinanzi a questa discrepanza » (XIV, 368 [VIII, III, 289]).

Dov'è una via per giungere al senso che si nasconde dietro queste strane parole sul rapporto tra arte e verità? Dobbiamo arrivarci, perché solo da lì possiamo vedere la posizione metafisica di fondo di Nietzsche nella sua luce propria. Faremo bene a partire da quella posizione filosofica fondamentale nella quale una discrepanza tra arte e verità appare perlomeno possibile, cioè dal platonismo.

La questione se nel platonismo sussista necessariamente, e quindi realmente, un contrasto tra la verità, il vero ente, da una parte, e l'arte con ciò che in essa è rappresentato, dall'altra, va risolta soltanto in base all'opera stessa di Platone. Qualora vi sia qui un contrasto, lo si deve poter formulare in una tesi che, nel comparare arte e verità, dica il contrario di quello che Nietzsche decide nella valutazione del loro rapporto.

Nietzsche dice: l'arte vale più della verità. Platone deve decidere: l'arte vale meno della verità, cioè della conoscenza del vero ente, vale a dire della filosofia. Così, nella filosofia di Platone, che viene presentata volentieri come la fioritura del pensiero greco, si deve arrivare a una degradazione dell'arte. Questo presso i Greci, che pure affermarono e fondarono l'arte come quasi nessun altro popolo occidentale! È strano, ma inoppugnabile. Dobbiamo quindi esporre dapprima, sia pure con la massima brevità, come si presenta in Platone questa degradazione dell'arte rispetto alla verità, e in che misura essa risulta necessaria.

Ma con la seguente indicazione non si intende affatto soltanto far conoscere, in questa prospettiva, l'opinione di Platone sull'arte. Vorremmo ricavare da Platone, per il quale sussiste una divisione tra arte e verità, un cenno che indichi dove e come, nel rovesciamento del platonismo in Nietzsche, possiamo rintracciare questa discrepanza. Nello stesso tempo, seguendo questa via, si deve

dare un significato più pieno e più determinato al termine generale « platonismo ».

Poniamo due domande:

1) nell'ambito di quali determinazioni sta, per Platone, quella che noi chiamiamo « arte »?

2) In quale contesto viene discussa la questione del rapporto tra arte e verità?

Ad 1) Per designare in greco quella che noi chiamiamo « arte » si è soliti ricorrere alla parola τέχνη. Ciò che τέχνη significa è stato accennato in precedenza (cfr. sopra, pp. 89-91). Deve però esserci chiaro che in genere i Greci non hanno una parola che corrisponda a quello che noi intendiamo con « arte » nel senso più stretto. La parola « arte » ha per noi una non casuale polisemia. I Greci, da maestri del pensiero e della parola quali sono, hanno subito traslato questa polisemia nella pluralità di diverse parole univoche. Se con « arte » intendiamo principalmente l'essere capaci nel senso dell'intendersene di qualcosa, del *sapere* che conosce bene e quindi padroneggia, questo si chiama per i Greci τέχνη. In questo sapere è inclusa, senza però essere mai la cosa essenziale, la conoscenza delle regole e dei criteri di un procedimento.

Se con « arte » intendiamo invece l'essere *capaci* nel senso della capacità di eseguire, esercitata e diventata quasi una seconda natura e una modalità fondamentale dell'esistenza, l'essere capaci come attitudine dell'eseguire, allora il Greco dice μελέτη, ἐπιμέλεια, la sollecitudine del prendersi cura (cfr. Platone, *Repubblica*, 374). Questa sollecitudine (*Sorgsamkeit*) è più della accuratezza (*Sorgfalt*) esercitata, è il controllo della risolutezza raccolta nei confronti dell'ente, la « cura » (*Sorge*). Come tale dobbiamo concepire anche l'essenza intima della τέχνη, per tenerla sgombra dalla successiva interpretazione puramente « tecnica ». L'unità di μελέτη e τέχνη designa poi la posizione fondamentale del ri-solversi in anticipo (*vorgreifendes Entschließen*) dell'esserci a fondare l'ente partendo da questo stesso.

Se per di più con « arte » intendiamo il *prodotto di un produrre*, ciò che è posto lì da un fabbricare e il fabbricare stesso, il Greco parla allora di ποιεῖν e ποιήσις. Il fatto che questa parola, ποιήσις, in un senso accentuato, sia stata riservata per denominare il produrre qualcosa in parole, il fatto che ποιήσις in quanto « poesia » diventasse per antonomasia il nome dell'arte della parola, l'arte

poetica, è una testimonianza del primato di quest'arte nel quadro dell'arte greca nel suo insieme. Perciò non è casuale nemmeno il fatto che Platone, dove parla e decide del rapporto tra arte e verità, tratta in primo luogo e prevalentemente dell'arte poetica e del poeta.

Ad 2) Fin dall'inizio bisogna pensare dove, e in quale contesto, Platone pone la questione del rapporto tra arte e verità; infatti la posizione di questa questione determina, entro la totalità della molteplice riflessione sull'arte così come Platone la mette in atto, la forma della sua interpretazione. Platone pone la questione nel « dialogo » intitolato Πολιτεία, il grande dialogo sullo « Stato » quale forma fondamentale della comunità umana. Si è quindi creduto che Platone abbia posto la questione dell'arte in modo « politico », e questa posizione « politica » della questione dovrebbe essere messa in contrapposizione a quella « estetica », e perciò « teorica » in senso lato, o almeno venirne essenzialmente differenziata. Si può dire politica la posizione della questione dell'arte in Platone nella misura in cui essa emerge in connessione con la πολιτεία; ma bisogna allora in primo luogo sapere, e in secondo luogo dire, che cosa mai significhi « politico ». Se la dottrina platonica dell'arte deve essere concepita come dottrina politica, si può allora intendere la parola « politico » soltanto secondo il concetto che risulta dal dialogo stesso sull'essenza della πόλις. Questo è tanto più necessario in quanto il grande dialogo, in tutto il suo impianto e il suo andamento, mira a mostrare che il fondamento portante e l'essenza determinante di tutto l'essere politico non consistono in niente di meno che nel « teorico », cioè nel sapere essenziale che verte sulla δίκη e sulla δικαιοσύνη. Si traduce questa parola greca con « giustizia » e se ne manca in questo modo il senso autentico, in quanto ciò che è così nominato viene subito trasposto nell'ambito della moralità o addirittura solo del « diritto ». Ma δίκη è un concetto metafisico e non originariamente morale; nomina l'essere relativamente alla congruenza (*Fügung*), conforme all'essenza, di ogni ente e di tutti gli enti. Certo, proprio con la filosofia di Platone δίκη si sposta nell'ambigua luce dell'ambito morale; ma rimane quindi tanto più necessario tenere fermo il senso metafisico, perché altrimenti non divengono visibili i retroscena greci di questo dialogo sullo Stato. Il sapere della δίκη, l'insieme delle leggi che dispongono dell'essere dell'ente, è la filo-

sofia. Pertanto, la conoscenza decisiva dell'intero dialogo sullo Stato dice: δεῖ τοὺς φιλοσόφους βασιλεύειν (ἄρχειν): è necessario, per essenza, che siano i filosofi a comandare (*Repubblica*, V, 473). Questa tesi non significa che i professori di filosofia debbano assumere la guida degli affari dello Stato, ma che le modalità fondamentali di comportamento che reggono e determinano la comunità debbono essere fondate sul sapere essenziale, certo a condizione che la comunità, come ordinamento dell'essere, si fondi da se stessa e non voglia assumere i propri criteri da un altro ordinamento. La libera autofondazione dell'esistenza storica pone se stessa sotto la giurisdizione del sapere – e non della fede, intendendo come tale un annuncio divino della verità autorizzato in conformità con una rivelazione. Ogni sapere è in fondo vincolamento all'ente da esso stesso posto in luce. L'essere diventa visibile per Platone nelle « idee ». Esse sono l'essere dell'ente e sono così esse stesse il vero ente, il vero.

Se proprio si vuol dire che qui Platone pone la questione dell'arte in modo politico, questo può significare soltanto che egli valuta l'arte riguardo alla sua posizione nello Stato in base all'essenza e al fondamento portante dello Stato, in base al sapere della « verità ». Una tale posizione della questione dell'arte è in sommo grado « teorica ». La distinzione tra un porre la questione in modo politico o in modo teorico perde qui qualunque senso.

Ora, però, il fatto che la questione dell'arte in Platone divenga l'inizio dell'« estetica » non ha il proprio fondamento nel suo carattere teorico, cioè nel suo scaturire da una interpretazione dell'essere, bensì nel fatto che il « teorico » come coglimento dell'essere dell'ente viene fondato su una *determinata* interpretazione dell'essere. L'ἰδέα, l'aspetto visto, connota l'essere, e precisamente per quella specie di vedere che riconosce in ciò che vede, in quanto tale, la pura presenza. L'« essere » sta nel riferimento essenziale al mostrarsi e all'apparire, al φαίνεσθαι dell'ἐκφάνεῖς, ne ha lo stesso significato. Riguardo alla possibilità della sua attuazione, ma non riguardo alla finalità, il cogliere le idee come idee è fondato sull'ἔργον, su ciò che nell'estetica di Nietzsche corrisponde all'ebbrezza. L'idea più di tutte amata e bramata nell'ἔργον, e quindi posta nel riferimento fondamentale, è quella che è al tempo stesso ciò che appare e splende nel modo più luminoso. Questo ἐρασμώτατον, che è contemporaneamente ἐκφάνε-

στατον, si rivela come l'ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ, l'idea del bello, la bellezza.

Platone tratta del bello e dell'eros soprattutto nel *Simposio*. La problematica della *Repubblica* e quella del *Simposio* vengono fuse insieme – su un fondamento originario e al tempo stesso in vista delle questioni fondamentali della filosofia – nel *Fedro*. Qui Platone presenta la sua più profonda e più ampia posizione della questione dell'arte e del bello nella forma più rigorosa e più compatta. Lo diciamo per non dimenticare già adesso che le discussioni sull'arte svolte nella *Repubblica*, le uniche di cui per ora ci importa, non esauriscono la riflessione di Platone a tale riguardo.

Ma come si arriva, nel contesto della domanda-guida del dialogo sullo Stato, alla questione dell'arte? Vi si pone la questione della struttura della comunità, che cosa in essa, in quanto intero, deve fungere da guida del tutto e che cosa, in quanto suscettibile di essere guidato, ne è parte costitutiva. Non viene descritta una formazione statuale esistente, né viene escogitato l'ideale di uno Stato futuro, ma partendo dall'essere e dal rapporto fondamentale dell'uomo con esso viene progettato l'ordine interno della comunità. Vengono fissati i criteri e i principi dell'educazione al fine della retta partecipazione alla comunità e all'esistenza attiva. Nel prosieguo di questo comandare risulta, tra le altre, la seguente questione: fa parte della comunità anche l'arte, soprattutto l'arte poetica? E come? Tale questione costituisce nel terzo libro (capp. 1-18) l'oggetto del dialogo. Qui, ma solo allusivamente, si mostra che quello che l'arte apporta e offre è sempre la raffigurazione di un ente; essa non è inoperosa, ma il suo fabbricare e fare, il ποιεῖν, rimane μίμησις – imitare, copiare e riprodurre immagini, un poetare (*Dichten*) nel senso dell'inventare (*Erdichten*). Così essa reca in sé il pericolo dell'illusione e della menzogna costanti. Secondo l'essenza del suo fare, essa non ha alcun riferimento diretto e determinante al vero e al vero ente. Ne risulta, già in linea di principio, una cosa: nella gerarchia delle forme d'opera e dei modi di comportamento all'interno e per la comunità l'arte non può occupare il rango supremo. Se vi viene ammessa, lo è soltanto in quanto il suo ruolo è fissato e delimitato e il suo fare viene sottoposto a determinate esigenze e indicazioni che risultano dalle leggi direttrici dell'essere statale.

Da qui è possibile vedere che si può decidere dell'essenza dell'arte e della sua essenzialità limitata entro lo Stato soltanto in base al rapporto originario e autentico con l'ente in quanto è ciò che pone i criteri, in base al rapporto che sa della *δίκη*, che sa ciò che in riferimento all'essere è il congruo e l'incongruo (*Fug und Unfug*). Pertanto, dopo queste discussioni preliminari sull'arte e sugli altri modi di operare nello Stato, si arriva alla questione del rapporto fondamentale con l'essere, quindi alla questione del vero comportamento in rapporto all'ente e infine alla questione della verità. Proseguendo attraverso questi discorsi ci imbattiamo, all'inizio del settimo libro, nella discussione dell'essenza della verità che si basa sul paragone della caverna. Soltanto dopo che per questo lungo e ampio cammino la filosofia è stata determinata come il sapere sovrano dell'essere dell'ente, si arriva, ritornandovi sopra, a fondare le tesi enunciate dapprima solo allusivamente e così anche quelle sull'arte, e precisamente nel decimo e ultimo libro.

Qui si mostra anzitutto che cosa significa che l'arte è *μίμησις*, e poi perché, conformemente al suo carattere, essa non può avere che una posizione subordinata. Qui si decide (ma solo sotto un determinato riguardo) del rapporto metafisico tra arte e verità. Dal decimo libro, seguiamo brevemente la cosa capitale, senza addentrarci in dettaglio nell'andamento del dialogo, ma anche senza entrare nel merito del mutamento e della radicalizzazione, negli ultimi dialoghi di Platone, di quanto viene qui trattato.

Rimane intatto il presupposto che ogni arte è *μίμησις*. Noi traduciamo questa parola con *Nachmachen* [«ri-fare», «ri-produrre», «imitare»]. All'inizio del decimo libro ci si domanda che cosa è la *μίμησις*. Siamo facilmente indotti a volervi trovare una rappresentazione « primitiva » dell'arte, o quanto meno unilaterale, nel senso di un indirizzo artistico chiamato « naturalismo », cioè la raffigurazione che riproduce ciò che è lì presente. Entrambi i pregiudizi vanno fin dall'inizio tenuti lontani. Ma ancor più erronea è l'opinione secondo la quale sarebbe un presupposto arbitrario concepire l'arte come *μίμησις*; infatti, proprio con il chiarimento dell'essenza della *μίμησις*, compiuto nel decimo libro, non solo deve essere illustrata la parola, ma deve essere perseguita in vista della sua possibilità interiore e dei suoi fondamenti

portanti la realtà da essa nominata. Questi non sono altro che le rappresentazioni fondamentali dell'ente come tale proprie dei Greci, la loro comprensione dell'essere. Poiché la questione dell'essere è congiunta con la questione della verità, a fondamento dell'interpretazione dell'arte come *μίμησις* sta il concetto greco di verità. La *μίμησις* ha senso e peso, ma anche la sua necessità, soltanto su questo fondamento. Questa indicazione è necessaria per fissare subito il giusto orizzonte per la discussione che segue. Ciò che vi viene trattato, dopo una più che millenaria tradizione e assuefazione del pensiero e del rappresentare, sono per noi quasi soltanto luoghi comuni. Ma, dalla prospettiva dell'età di Platone, tutto è una prima scoperta e un primo dire in maniera determinante. Per essere fedeli all'atmosfera di questo dialogo, faremo quindi bene ad accantonare per un momento la nostra apparente maggiore intelligenza e il sapere « già » che si sente superiore. Bisogna qui però rinunciare a percorrere completamente l'intera successione dei singoli passi del dialogo.

*La « Repubblica » di Platone:
la distanza dell'arte (mimesi) dalla verità (idea)*

Fissiamo ancora una volta la questione: in che rapporto sta l'arte con la verità? Dove sta l'arte in questo rapporto? L'arte è *μίμησις*. In base all'essenza della *μίμησις* si deve poter vagliare il suo rapporto con la verità. Che cosa è *μίμησις*? Socrate dice a Glaucone (595 c): *μίμησιν ὅλως ἔχουσιν ἂν μοι εἰπεῖν ὅτι ποτ' ἐστίν; οὐδὲ γάρ τοι αὐτὸς πάντι συννοῶ τί βούλεται εἶναι*. « L'imitare, visto nell'insieme, sapresti dirmi che cosa mai è? Perché anch'io, in effetti, non comprendo del tutto che cosa pretenda di essere ».

Così i due incominciano a dialogare, *ἐπισκοποῦντες*, « fissando lo sguardo sulla cosa stessa nominata dalla parola », e precisamente *ἐκ τῆς εἰθυσίας μεθόδου*, « essendo in cammino, per seguire la cosa, nella maniera consueta », perché questo è quanto vuol dire la parola greca « metodo ». La maniera consueta di procedere, è questo il modo praticato da Platone per porre la questione dell'ente in quanto tale. Nei suoi dialoghi Platone si è ripetutamente pronunciato in merito a ciò. Il metodo, il suo

modo di porre le questioni, non fu mai una tecnica rigida, ma si svolgeva in misura del suo procedere verso l'essere. Quando dunque, nel nostro passo, il metodo viene riassunto in una affermazione essenziale, questa connotazione del pensiero platonico delle idee corrisponde a quello stadio della filosofia di Platone che viene raggiunto con l'elaborazione della *Repubblica*, ma che non è affatto quello sommo. Per il contesto delle questioni che ora ci riguardano, questa connotazione del metodo è di particolare importanza.

Socrate (cioè Platone) dice al riguardo (596 a): εἶδος γάρ πού τι ἐν ἑκάστων εἰώθαμεν τίθεσθαι περὶ ἑκάστα τὰ πολλά, οἷς ταῦτόν ὄνομα ἐπιφέρομεν. « Un εἶδος, un qualcosa di rispettivamente uno, abbiamo preso la consuetudine di porcelo (farcelo stare davanti) in riferimento all'ambito (περὶ) dei rispettivi molti ai quali attribuiamo lo stesso nome ». Qui εἶδος non significa concetto, ma l'aspetto di qualcosa. Nell'aspetto, questa o quella cosa non è attuale e presente nella sua particolarità, ma piuttosto in ciò che è. Essere-presente (*An-wesen*) significa essere (*Sein*); l'essere viene dunque percepito nello scorgere (*Er-blicken*) l'aspetto. Come accade ciò? Un rispettivo aspetto viene posto. Che cosa vuol dire? La tendenza ovvia è di aggiustarsi l'affermazione citata, che deve descrivere concisamente il metodo, nel modo seguente: per una molteplicità di cose singole, per esempio di singole case, viene posta l'idea (casa). Tuttavia, con questa rappresentazione corrente del modo platonico di pensare le idee non cogliamo il nocciolo del metodo. Non si tratta meramente della posizione dell'εἶδος, ma di quella impostazione per mezzo della quale soltanto, e non prima, ciò che ci capita di incontrare, nella sua molteplice individualità, viene posto contro l'unità dell'εἶδος, e viceversa questo è posto contro quella, e quindi entrambi vengono messi in relazione fra loro. Viene posta, postulata, cioè messa al suo posto e rappresentata (*an- und vorgestellt*) per il guardare, non soltanto l'idea, ma prima ancora la molteplicità dell'individuale in quanto riferibile a quell'uno che è il suo aspetto unitario. Il procedimento è perciò uno stabilirsi tra le molte cose individuali e il rispettivo uno dell'« idea », per cogliere entrambi e determinarne il riferimento reciproco.

L'indicazione essenziale in questa procedura è data dal linguaggio, mediante il quale comunemente l'uomo si

rapporta all'ente. Nella parola, e precisamente in quella direttamente parlata, si incrociano le due prospettive, la prospettiva che guarda a ciò che di volta in volta viene direttamente chiamato in causa: questa casa, questo tavolo, questa lettiera; e la prospettiva che guarda all'in quanto che cosa questo singolo viene chiamato in causa con la parola: questa cosa in quanto casa – guardando al suo aspetto. Soltanto se leggiamo l'« affermazione sul metodo » secondo questa interpretazione cogliamo pienamente il senso inteso da Platone. Siamo da tempo abituati a considerare subito le molte cose individuali guardando al loro carattere universale. Tuttavia, la scoperta di Platone consiste proprio nel fatto che qui le molte cose individuali, come tali, appaiono nell'ottica del loro aspetto in quanto tale. Solo riattuando questa scoperta, l'affermazione sul « metodo » dianzi citata dà la retta indicazione sul procedimento che va ora messo in atto nello stare dietro alla μύησις.

Quest'ultima vuol dire l'imitare, cioè presentare (*darstellen*) e fabbricare, pro-durre (*her-stellen*) una qualche cosa al modo di un'altra. L'imitare si muove nell'ambito del fabbricare, inteso in senso molto ampio. Dunque il prossimo passo è che capita di vedere una molteplicità di cose fabbricate, ma non come una confusa congerie di molte cose diverse, ma come quelle molte singole cose che noi chiamiamo già con un *unico* nome. Queste molteplici cose fabbricate sono per esempio τὰ σκεύη – « le suppellettili » che troviamo, molteplici, in uso in molte case. πολλαὶ πού εἰσι κλῖναι καὶ τράπεζαι (596 b): « ci sono molteplici lettiere e tavoli, cioè molte di numero e molteplici nella rispettiva apparenza immediata ». Ma l'importante non è la constatazione che ci sono molti, anziché pochi, tavoli e lettiere; piuttosto lo sguardo si dirige subito e soltanto su ciò che è già posto con questa constatazione: molte lettiere, molti tavoli, eppure ogni volta soltanto un'unica ἰδέα di lettiera e un'unica ἰδέα di tavolo. La rispettiva unicità dell'aspetto non è soltanto l'uno di numero, ma è, prima ancora, l'uno nel senso dello stesso e unico, quell'uno che continua a sussistere attraverso tutte le variazioni degli impianti, vale a dire che mantiene la sua stabilità. Nell'aspetto si vede che cosa « è » ciò che ci capita di incontrare. Fa quindi parte dell'essere – dal punto di vista di Platone – la stabilità. Tutto ciò che diviene e che muta non ha, in quanto è instabile, alcun essere. Pertanto, nel senso del

platonismo, l'«essere» sta sempre in antitesi al «divenire» e al cambiamento, escludendoli. Oggi, invece, noi siamo abituati a chiamare «reale» ed ente vero e proprio anche ciò che muta, ciò che accade, anzi proprio esso. Nietzsche invece, quando dice «essere», lo intende – anche dopo il rovesciamento del platonismo – sempre nel senso di Platone, cioè in antitesi al «divenire».

Ἀλλὰ ἰδέαι γέ που περὶ ταῦτα τὰ σκεύη δύο, μία μὲν κλί-
νης, μία δὲ τραπέζης: «Ma le “idee” invero per l'ambito di queste suppellettili sono due, una in cui si mostra “la lettiera”, l'altra in cui si mostra “il tavolo”». Qui è fornita la chiara indicazione che la stabilità e l'identità dell'«idea» sono sempre περὶ τὰ πολλά: «per l'ambito dei molti e in quanto l'intorno che abbraccia i molti», quindi non una qualsivoglia stabilità indeterminata. Ma con ciò la visione filosofica non è alla fine; si è invece solo guadagnata la prospettiva per domandare: che ne è delle molte cose fabbricate, delle suppellettili, in riferimento alla rispettiva «idea»? Questa domanda viene posta per arrivare a sapere qualcosa della μῆσις. Bisogna pertanto, entro l'ambito visivo guadagnato, guardarsi intorno in maniera più precisa, e questo, daccapo, partendo dalle molte suppellettili. Esse non sono semplicemente lì davanti, ma sono a disposizione per l'uso o sono direttamente in uso. Esse «sono» in vista di quest'ultimo; in quanto prodotti, sono fatte per l'uso generale nella comunità di coloro che abitano insieme. Costoro che abitano insieme sono il δῆμος, il «popolo», detto nel senso del pubblico «essere l'uno con l'altro» conoscendosi reciprocamente ed essendo affiatati. Le suppellettili sono fatte per il popolo. Chi fabbrica tali suppellettili si chiama per questo δημιουργός, artigiano, artefice e costruttore di qualcosa per il δῆμος. Nella nostra lingua, per indicarlo, abbiamo ancora una parola, per quanto di uso raro e limitato a un determinato ambito: lo *Stellmacher*, il carradore, colui che fa telai (*Gestelle*), cioè telai di carrozze (*Wagen*, da cui *Wagner*, carrozziere). Che le suppellettili e i telai vengano costruiti dal carradore non è però niente di speciale! Certo che no.

Eppure le cose più semplici devono essere pensate a fondo nella più semplice chiarezza dei loro riferimenti. In questo senso, il fatto quotidiano che il carradore fabbrica, produce (*her-stellt*) telai, diede da pensare anche a un pensatore come Platone. Gli diede da pensare anzi-

tutto questo: nel fabbricare tavoli il falegname procede in modo che πρὸς τὴν ἰδέαν βλέπων ποιεῖ, in modo da fare questo e quel tavolo «guardando all'idea». Tiene «d'occhio» l'aspetto di un tavolo. E questo aspetto di una cosa come il tavolo? Che ne è di esso dal punto di vista del fabbricare? Il falegname fabbrica anche questo? No. οὐ γὰρ που τὴν γε ἰδέαν αὐτὴν δημιουργεῖ οὐδεὶς τῶν δημιουργῶν: «infatti, nessuno degli artigiani fabbrica mai l'idea stessa». E come potrebbe mai costruire una idea con scure, sega e pialla! Qui si mostra una fine (un confine) che nessuna «pratica» può superare, e si mostra *precisamente in ciò di cui essa ha bisogno* per poter essere «pratica». Infatti, altrettanto essenziale quanto il fatto che il falegname con i suoi arnesi non è in grado di costruire l'idea è che egli deve guardare all'idea per essere quello che è: fabbricatore di tavoli. Così, l'ambito di una fabbrica si estende essenzialmente oltre le quattro pareti che racchiudono gli arnesi del mestiere e le cose fabbricate. Essa ha una vista sull'aspetto, sull'idea di ciò che è immediatamente alla mano e in uso. Il carradore è uno che fa telai e che, nel fare, deve guardare a qualcosa che egli stesso non può fare. L'idea è *prima* di lui, ed egli viene *dopo* di essa. Dunque come uno che fa, come produttore (*Macher*), egli è già in qualche modo uno che fa-dopo, seguendo, è un imitatore, ri-produttore (*Nach-macher*). Dunque uno che sia un *puro* «pratico» non esiste affatto; anch'egli, necessariamente e fin da principio, è già da sempre *più* che pratico. Questa è la cognizione fondamentale a cui vuole arrivare Platone.

L'altra cosa che gli diede da pensare – e che noi dobbiamo ricavare dal fatto che le suppellettili sono costruite da artigiani – era tuttavia per i Greci stessi evidente, mentre per noi è vaga, e precisamente per l'ovvietà del fatto che le cose costruite in quanto fabbricate, che un tempo non erano enti, ora «sono». Esse «sono». Noi comprendiamo questo «sono» – e nel farlo pensiamo assai poco. Per i Greci l'essere delle cose costruite era determinato, ma in modo diverso da come lo è per noi. Ciò che viene fabbricato «è», poiché l'idea lo fa vedere, lo fa essere presente nell'aspetto, cioè lo fa «essere». Solo in questo senso ciò che viene fabbricato può essere detto «ente». Fare, costruire significa pertanto: portare l'aspetto stesso a mostrarsi in qualcos'altro, in ciò che è costruito, «porre-qui» («*her-stellen*») l'aspetto, non co-

struirlo ma farlo apparire. Ciò che viene costruito «è» soltanto in quanto in esso appare l'aspetto, l'essere. Qualcosa di costruito «è» vuol dire: in esso si mostra la presenza del suo aspetto. Un artefice è uno che spinge l'aspetto di qualcosa nella presenza della visibilità sensibile. Con ciò sembra essere sufficientemente definito che cos'è, e com'è, quello che l'artigiano propriamente fa o non può fare. Ciascuno di questi fabbricatori o produttori (*Her-steller*) di suppellettili disponibili e utilizzabili e di arnesi si mantiene nell'ambito dell'«idea» che lo guida: il falegname guarda all'idea del tavolo, il calzolaio a quella della scarpa, e ciascuno è tanto più abile quanto più puramente egli sta nei suoi limiti; altrimenti è un acciarpone.

Ma che dire di un uomo *ὃς πάντα ποιεῖ, ὅσα περ εἰς ἕκαστος τῶν χειροτεχνῶν* (596 c), «che fabbrica, produce (*her-stellt*) tutto quello che ciascuno degli artigiani» (è in grado di fare)? Sarebbe un uomo potentissimo, inquietante e che susciterebbe meraviglia. Costui esiste realmente: *ἅπαντα ἐργάζεται*, «fabbrica ogni genere di cose». Non soltanto sa fabbricare suppellettili, *ἀλλὰ καὶ τὰ ἐκ τῆς γῆς φυόμενα ἅπαντα ποιεῖ καὶ ζῶα πάντα ἐργάζεται*, «ma fabbrica anche ciò che cresce dalla terra, piante e animali e tutti gli altri viventi»; *καὶ ἑαυτὸν*, «perfino se stesso», e inoltre la terra e il cielo, *καὶ θεούς*, «e addirittura gli dèi», e tutto quello che è in cielo e negli inferi. Ma questo fabbricatore che sta al di sopra di tutti gli enti, addirittura al di sopra degli dèi, sarebbe il vero taumaturgo! Eppure questo *δημιουργός* esiste, non è niente di inconsueto, ognuno di noi è in grado di mettere in atto questo fabbricare. Si tratta soltanto di considerare *τίνι τρόπῳ ποιεῖ*, «in quale modo egli fabbrica».

Nel riflettere su quanto viene fabbricato e sul fabbricare bisogna fare attenzione al *τρόπος*. Siamo soliti tradurre questa parola greca, correttamente ma con una resa insufficiente, con «modo» e «maniera»; *τρόπος* vuol dire: come uno si volta, dove si volge, dove si trattiene, per che cosa si impiega, a che cosa rimane rivolto e legato, a che cosa mira. Che cosa significa ciò nell'ambito del fabbricare e pro-durre (*Her-stellen*)? Si può dire che il modo in cui il calzolaio procede è diverso da quello in cui un falegname si mette all'opera. Certo, ma la diversità è qui determinata da ciò che di volta in volta deve essere fabbricato, dal materiale in base a ciò prescritto e dalla la-

vorazione richiesta da quest'ultimo. Eppure tutti questi modi di fabbricare sono governati dallo stesso *τρόπος*. In quale misura? È quanto si deve stabilire dall'andamento del dialogo, che ora dobbiamo seguire.

καὶ τίς ὁ τρόπος οὗτος; «E che *τρόπος* è questo» che rende possibile un fabbricare in grado di produrre *ἅπαντα*, «ogni genere di cose», nelle dimensioni indicate e non limitate più da niente? Questo *τρόπος* non presenta difficoltà; seguendolo si può procedere e produrre ovunque e subito. *τάχιστα δέ που εἰ ἴθελις λαβὼν κάτοπτρον περιφέρειν πανταχῇ* (596 d): «ma nel modo più rapido prendendo semplicemente uno specchio e portandolo in giro ovunque».

ταχὺ μὲν ἥλιον ποιήσεις καὶ τὰ ἐν τῷ οὐρανῷ, ταχὺ δὲ γῆν, ταχὺ δὲ σαυτὸν τε καὶ τὰ ἄλλα ζῶα καὶ σκευὴ καὶ φυτὰ καὶ πάντα ὅσα νυνδὴ ἐλέγγο: «Farai così presto a fabbricare il sole e ciò che è nel cielo, farai presto anche la terra, presto anche te stesso e gli altri viventi e le suppellettili e le piante e tutto quanto è stato or ora presentato».

Vediamo da questo passaggio del dialogo quanto essenziale sia riuscire a pensare fin dall'inizio nel senso greco il *ποιεῖν* – il «fare» – *come fabbricare, pro-durre* (*Herstellen*). Questo pro-durre l'aspetto lo effettua lo specchio, esso fa essere presenti tutti gli enti nel loro aspetto.

Ora, però, questo è anche il luogo opportuno per elaborare una importante distinzione nel *τρόπος* del fabbricare. Essa soltanto consente un concetto più chiaro del *δημιουργός* e quindi della *μίμησις*, dell'imitare, «ri-pro-durre», «ri-fare» (*Nach-machen*). Se volessimo intendere il *ποιεῖν* – «fare» – nel senso indeterminato del costruire, l'esempio dello specchio non avrebbe allora alcuna forza; infatti lo specchio non costruisce il sole. Se lo intendiamo invece come pro-durre nel senso greco dell'apportare l'idea (l'aspetto di qualcosa in qualche altra cosa, in un qualsiasi modo), allora lo specchio *pro-duce*, in questo determinato senso, il sole.

In riferimento al portare in giro lo specchio e allo specchiare Glaucone deve perciò anche ammettere subito: *Ναὶ*, «Certo», è un produrre l'«ente»; ma nota: *φαινόμενα οὐ μέντοι ὄντα γέ που τῇ ἀληθείᾳ*. (Però le cose che si mostrano nello specchio) «hanno soltanto l'aspetto di, ma non sono enti presenti nella svelatezza» (cioè dissimulati dal «mero aspetto di», dalla sembianza). Socrate gli conferma: *καλῶς* – *καὶ εἰς δέον ἔχη τῷ λόγῳ*, «Bene, e con

questo dire affronti ciò che conviene (alla cosa)». Lo specchiare produce certo l'ente come qualcosa che si mostra, non però come ciò che è nella dis-velatezza, nella dis-simulatezza (*Unverstelltheit*). Qui si contrappongono ὃν φαίνόμενον e ὃν τῇ ἀληθείᾳ: l'ente in quanto si mostra e l'ente in quanto dis-simulato; non ὃν φαίνόμενον come « parvenza » e « parvente », da un lato, e ὃν τῇ ἀληθείᾳ come « essere », dall'altro; bensì entrambe le volte ὃν: « ente presente », ma in modi diversi dell'essere presente. Ma non sono la stessa cosa ciò che si mostra e ciò che è dis-simulato? Sì e no. Sono la stessa cosa in quanto sono *quello che* è presente (casa), e la stessa cosa in quanto sono ogni volta un essere presente, in cui però il τρόπος è diverso. Nel primo caso la « casa » è presente nel mostrarsi, apparendo sulla superficie metallica dello specchio e per suo mezzo; nell'altro, la « casa » è presente mostrandosi nella pietra e nel legno. Quanto più nettamente teniamo ferma l'identità, tanto più chiara deve diventare la differenza. Platone si affanna qui a cogliere il diverso τρόπος, cioè, al tempo stesso e soprattutto, a determinare quel « modo » in cui l'ὄν stesso si mostra il più puramente possibile, talché esso non si presenti tramite altro, ma il suo aspetto, εἶδος, costituisca l'essere. Questo mostrarsi è l'εἶδος come ἰδέα.

Ne risultano due modi della presenza: la casa (cioè l'ἰδέα) si mostra nello specchio o nella « casa » stessa che sta lì davanti. Di conseguenza, bisogna distinguere e illustrare due modi del produrre e due tipi di produttori. Se si chiama ogni pro-duttore δημιουργός, allora colui che fa specchi è un tipo particolare di δημιουργός. Per questo Socrate prosegue: τῶν τοιούτων γὰρ οἶμαι δημιουργῶν καὶ ὁ ζωγράφος, « di questo tipo di pro-duttori – del tipo di chi fa specchi – credo infatti faccia parte anche il pittore ». L'artista fa essere presenti gli enti, ma come φαίνόμενα, come « mostrandosi nell'apparire tramite altro »; οὐκ ἀληθῆ ποιεῖ ἃ ποιεῖ, « non produce come svelato ciò che produce ». Non produce l'εἶδος. καίτοι τρόπῳ γέ τι καὶ ὁ ζωγράφος κλίνην ποιεῖ: « Eppure anche il pittore produce (una) lettiera » – τρόπῳ τινί « in un certo modo ». Il τρόπος vuol dire qui il modo della presenza dell'ὄν (dell'ἰδέα) e quindi ciò in cui e attraverso cui l'ὄν si pro-duce e si pone nella presenza. Il τρόπος è in un caso lo specchio, nell'altro la superficie dipinta, nell'altro ancora il legno in cui il tavolo viene alla presenza.

Si fa presto a dire che gli uni fanno cose « apparenti », gli altri cose « reali ». Ma la questione è: che cosa significa, qui, « reale »? E il tavolo costruito dal falegname è per il Greco il tavolo « reale », quello che è? In altri termini: il falegname, costruendo un tavolo, questo e quel tavolo, produce con ciò il tavolo che è, oppure il costruire è un apportare siffatto che non è in grado, né mai lo sarà, di produrre il tavolo « stesso »? Abbiamo già sentito che c'è una cosa che anch'egli non pro-duce né può pro-durre con i suoi mezzi di carradore: οὐ τὸ εἶδος (τὴν ἰδέαν) ποιεῖ, « non produce il puro aspetto in sé (di una cosa come la lettiera) ». Lo presuppone come già datogli e quindi come a lui e per lui fornito (*zu-gestellt*) e pro-dotto (*her-gestellt*).

Ora, che cosa è questo εἶδος di per sé e in riferimento alla singola lettiera che il carradore produce? τὸ εἶδος ... δὲ δὴ φαμεν εἶναι ὃ ἐστὶ κλίνη: « L'aspetto del quale diciamo che è ciò che la lettiera è », quindi *che cosa* essa è in quanto tale: lo ὃ ἐστὶ, *quid est, quidditas*, il « che cos'è ». È evidentemente l'essenziale nell'ente, ciò per cui esso « in prima e ultima istanza è », τελὲως ὄν (597 a). Se ora, però, l'artigiano non pro-duce appunto l'εἶδος in sé, ma guarda a esso soltanto come qualcosa a lui già da sempre fornito, e se l'εἶδος è ciò che, nell'ente, è in senso vero e proprio, allora l'artigiano non pro-duce nemmeno l'essere dell'ente, bensì sempre e soltanto questo e quell'ente – οὐχ ὃ ἐστὶ κλίνη, ἀλλὰ κλίνην τινά: « non il “che cos'è” della lettiera, ma una qualche lettiera ».

Così, anche l'artigiano, che pure è attivo e mette mano alla realtà tangibile, non è presso l'ente stesso, presso lo ὄν τῇ ἀληθείᾳ. Per questo Socrate dice: μηδὲν ἄρα θαυμάζωμεν εἰ καὶ τοῦτο (τὸ ἔργον τοῦ δημιουργοῦ) ἀμυδρόν τι τυγχάνει ὃν πρὸς ἀλήθειαν, « per niente dunque ci meraviglieremo se anche questo (ciò che è stato costruito dall'artigiano) si rivelasse come qualcosa di offuscato e opaco in rapporto alla svelatezza ». Certo, il legno della lettiera, le pietre della casa fanno di volta in volta apparire l'ἰδέα, eppure questo pro-durre è un offuscarsi e un opacizzarsi dello splendore originario dell'ἰδέα. Così, la casa che noi diciamo « reale » decade in un certo modo allo stesso livello dell'immagine della casa nello specchio e di un dipinto. La parola greca ἀμυδρόν è difficile da tradurre: vuol dire in primo luogo un offuscamento e una simulazione di ciò che è presente. Ciò che si offusca è poi però,

rispetto a ciò che è dis-simulato, un qualcosa di opaco e di debole; non ha l'intima potenza dell'essere presente dell'ente stesso.

Solo ora si è guadagnata la posizione dalla quale Socrate può invitare, rifacendosi a quanto discusso, a tentare di rischiarare l'essenza della μύμησις. A tal fine, ricapitoliamo i risultati finora raggiunti in una caratterizzazione più precisa.

Nell'attacco iniziale della considerazione abbiamo constatato che ci sono molteplici singole lettieri montate nelle case. Questa molteplicità è facile da vedere, tanto più se ci si guarda intorno in modo solo approssimativo. Per questo Socrate (Platone) dice all'inizio del dialogo con un rinvio molto profondo, ironico, a quello che segue e a cui stiamo ora per arrivare (596 a): πολλά τοι ὀξύτερον βλέπόντων ἀμβλύτερον ὁρῶντες πρότεροι εἶδον, « molte e molteplici cose vedono coloro che vedono con occhi ottusi, più di coloro che osservano più acutamente ». Coloro che osservano più acutamente vedono meno, ma in compenso vedono l'essenziale e il semplice. Non si perdono nel mero molteplice che rimane inessenziale. Gli occhi ottusi vedono una molteplicità innumerevole di diverse singole lettieri. Gli occhi acuti vedono un'altra cosa, anche quando, anzi, proprio quando si soffermano solo su un'unica lettiera che sta lì davanti. Per gli occhi ottusi il molto diviene sempre di più un molteplice – che è ritenuto « molto » e passa per ricchezza; per gli occhi acuti, invece, il semplice si fa più semplice. In tale farsi più semplice nasce ciò che è per essenza plurimo. Vale a dire: la prima (una) cosa pro-dotta dal dio, (il puro) aspetto uno e identico, l'idea; la seconda cosa, quella costruita dal falegname; la terza, quella a cui il pittore ha dato forma. Nella parola κλίνη è nominata una cosa semplice, ma τριτταί τινες κλίνειν αὐται γίνονται (597 b). Dobbiamo tradurre: « In un certo modo sono qui venute fuori una prima, una seconda e una terza lettiera ». μία μὲν ἐν τῇ φύσει οὐσα, « una infatti è quella che è nella natura ». Ci rendiamo conto che con questa traduzione non ne veniamo fuori. Che cosa vuol dire qui φύσις, « natura »? Nella natura non si trovano lettieri, esse non crescono come alberi e arbusti. Certo, ancora per Platone e soprattutto nel primo inizio della filosofia greca, φύσις significa lo schiudersi al modo in cui la rosa si schiude e si mostra sviluppandosi da sé. Ma quella che noi chiamiamo « natura », il paesag-

gio, la natura esterna, è soltanto un determinato campo specifico della natura, della φύσις nel senso essenziale secondo il quale essa vuol dire: ciò che è presente sviluppandosi da sé. φύσις è la parola-fondamentale greca iniziale per indicare l'essere stesso nel senso della presenza che si schiude da sé e che così regna sovrana.

ἡ ἐν τῇ φύσει οὐσα, « la lettiera che è nella natura » vuol dire: ciò che, in quanto da sé presente, permane nel puro essere, ciò che viene fuori da sé, sta in antitesi a quello che deve essere prima pro-dotto da altro. ἡ φύσις κλίνη: ciò che si produce da sé nel suo aspetto puro. Ciò che è così presente è quello che di un εἶδος è scorto in modo assolutamente puro, senza il tramite di nient'altro, dunque l'ιδέα. Un uomo non può far sì che una tal cosa venga in luce, si schiuda, φύει. L'uomo non può produrre l'ιδέα, può solo esserle condotto dinanzi. Per questo Socrate dice della φύσις κλίνη: ἦν φαίμεν ἄν, ὥς ἐγώ μαι, θεὸν ἐργάσασθαι, « di essa diremmo, come credo, che un dio l'ha prodotta e fornita ».

μία δέ γε ἦν ὁ τέκτων: « un'altra lettiera è quella che costruisce l'artigiano ». μία δὲ ἦν ὁ ζωγράφος: « e un'altra ancora quella che mette in piedi il pittore ».

Questa triplicità di un'unica lettiera, e quindi naturalmente di ogni singolo ente sussistente, viene condensata nella seguente affermazione (597 b): Ζωγράφος δὴ, κλινοποιός, θεός, τρεῖς οὗτοι ἐπιστάται τρισὶν εἶδεσιν κλινῶν, « Dunque il pittore, il carradore, il dio, questi tre sono ἐπιστάται, sono tali che si assegnano, presiedono a tre modi dell'aspetto della lettiera ». Ciascuno presiede a un diverso modo del mostrarsi e, nella sua maniera, guarda a esso, ne è il soprintendente che sorveglia e domina il mostrarsi. Se si traducesse εἶδος semplicemente con specie – tre specie di lettieri – si occulterebbe l'aspetto decisivo; infatti, quello a cui Platone mira è far vedere come la « stessa cosa » si mostri qui in modi diversi: tre modi del mostrarsi e quindi della presenza, dunque tre varianti dell'essere stesso. Ciò che importa è l'unitarietà del carattere fondamentale che permane in ogni diversità, cioè che permane senza interruzione nel mostrarsi: avere questo e quell'aspetto ed essere presente nell'aspetto.

Facciamo attenzione a qualcosa che ha sempre accompagnato la considerazione fin qui svolta: tutte le volte che si è parlato dell'ente vero e proprio, si è parlato dell'ὄν τῇ ἀληθείᾳ, di ciò che è « in verità ». Ma « verità », concepita

in modo greco, significa: dis-simulatezza, apertura, e precisamente per ciò stesso che si mostra.

L'interpretazione dell'essere come εἶδος, come essere presente nell'aspetto, presuppone l'interpretazione della verità come ἀλήθεια, come dis-simulatezza. Bisogna fare attenzione a ciò, se vogliamo capire rettamente, cioè in modo greco, il rapporto tra arte (μῦμεις) e verità nella concezione di Platone. In questo ambito soltanto, e non prima, nascono le questioni di Platone e da esso ricevono la possibilità delle risposte.

Così qui, al culmine dell'interpretazione platonica dell'essere dell'ente come ἰδέα, è subito viva la questione: perché il dio, per il rispettivo ambito di cose individuali, per esempio per le lettieri, ha fatto di volta in volta venire fuori una sola ἰδέα? εἴτε οὐκ ἐβούλετο, εἴτε τις ἀνάγκη ἐπὶ μὴ πλέον ἢ μίαν ἐν τῇ φύσει ἀπεργάσασθαι αὐτὸν κλίνην: «o non voleva, o gli si imponeva una certa necessità di non ammettere più di una lettiera che si schiude nel suo aspetto»; δύο δὲ τοιαῦται ἢ πλείους οὔτε ἐφυτεύθησαν ὑπὸ τοῦ θεοῦ οὔτε μὴ φυῶσιν: «Due siffatte idee, o più, non furono fatte venir fuori dal dio, né verrebbero mai fuori». Per quale ragione? Perché, di idee di una cosa, ce n'è sempre una soltanto?

Esponiamo brevemente la risposta di Platone con una retrospettiva sulla già discussa essenza del vero, sulla sua unicità e immutabilità.

Che cosa succederebbe se per una cosa e per la sua moltiplicazione – casa e case, albero e alberi, animale e animali – il dio facesse schiudere più idee? Risposta: εἰ δύο μόνως ποιήσειεν, πάλιν ἂν μία ἀναφανείη ἥς ἐκεῖναι ἂν αὐτὸ ἀμφοτέρω τὸ εἶδος ἔχοιεν, καὶ εἴη ἂν ὁ ἐστὶν κλίνη ἐκείνη ἀλλ' οὐχ αἱ δύο, «se, anziché un'unica "idea" casa, ne facesse schiudere anche solo due, ne apparirebbe allora di nuovo una di cui quelle due avrebbero l'aspetto, e il "che cos'è" della lettiera o della casa sarebbe daccapo quest'uno, e non quelle due». Dunque questa unità e unicità fa parte dell'essenza dell'ἰδέα. Ora, dove sta per Platone il fondamento di questa rispettiva unicità dell'idea (dell'essenza)? Non nel fatto che, ponendo due idee, queste ne lasciano venir fuori una più alta, al di sopra di loro, ma nel fatto che il dio, sapendo dell'elevarsi del rappresentare da una molteplicità a una unità, βουλούμενος εἶναι ὄντως κλίνης ποιητῆς ὄντως οὔσης, ἀλλὰ μὴ κλίνης τινὸς μηδὲ κλινοποιός τις μίαν φύσει αὐτὴν ἐφύσεν (597 d):

«vuole essere il produttore: "che è essenzialmente" di una cosa "che è essenzialmente", non di una singola cosa qualsiasi e non come un carradore». Poiché il dio volle essere tale, fa «venir fuori», per esempio le lettieri, «nell'unità e unicità dell'essenza». Su che cosa è fondata quindi in ultima istanza, per Platone, l'essenza dell'idea e perciò dell'essere? Sulla postulazione di un creatore la cui essenzialità appare salva soltanto se ciò che egli crea è qualcosa di rispettivamente unico, uno, perché con ciò si è tenuto al tempo stesso conto di quell'elevarsi della rappresentazione di un molteplice fin nella rappresentazione del suo uno.

La fondazione di questa interpretazione dell'essere ricorre alla postulazione di un creatore e alla pre-supposizione di un uno che unifichi rispettivamente cose molteplici. Per noi qui si cela la questione: come si coappartengono l'essere, come essere presente e far essere presente, e l'uno come ciò che unifica? Il ricorso a un creatore contiene una risposta alla questione menzionata? Oppure questa questione rimane non posta perché né l'essere è veramente pensato come essere presente, né l'unificare dell'uno è determinato in vista dell'essere come essere presente?

Ogni singolo ente – che noi oggi prendiamo, come tale, per il «reale vero e proprio» – si mostra in tre modi dell'aspetto. In conformità con ciò, può essere portato a mostrarsi, cioè pro-dotto, in tre modi. Di conseguenza ci sono anche tre specie di produttori:

1) Il dio; egli fa schiudere l'essenza, φύσιν φύει. Per questo viene chiamato φυτουργός; egli procura lo schiudersi del puro aspetto e lo tiene pronto affinché l'uomo lo possa scorgere.

2) L'artigiano; è il δημιουργός κλίνης, produce un letto secondo l'essenza di quest'ultimo, ma lo fa apparire nel legno, ossia in ciò in cui la lettiera, in quanto singola lettiera, sta di volta in volta a disposizione per l'uso generale.

3) Il pittore; porta la lettiera a mostrarsi nell'immagine. Può ancora essere detto un δημιουργός, cioè lavora ancora per il δῆμος, per il pubblico essere l'uno con l'altro e usare le cose? No! Infatti egli non tiene a disposizione l'essenza pura come il dio – ma la offusca nel materiale del colore e della superficie – né tiene a disposizione per l'uso, in quello che sono, le cose da lui messe in piedi.

Il pittore non è δημιουργός, bensì μιμητής οὐ ἐκείνοι δημιουργοί, «un imitatore di ciò di cui quelli sono produttori per il pubblico». Che cosa è allora il μιμητής? L'imitatore è ὁ τοῦ τρίτου γεννήματος ἀπὸ τῆς φύσεως (597 e): ἐπιστάτης, «presiede e domina» un modo in cui l'essere, l'ἰδέα, viene portata ad avere un aspetto, εἶδος. Ciò che egli apparecchia, il dipinto, è τὸ τρίτον γέννημα, «la terza pro-duzione», la terza ἀπὸ τῆς φύσεως, «contando dal puro schiudersi dell'ἰδέα considerato come prima». Nel tavolo dipinto si mostra in qualche modo il tavolo in generale, dunque si mostra pure in qualche modo la sua ἰδέα; e si mostra inoltre un singolo impianto ligneo, dunque in qualche modo una cosa che in verità è fatta dall'artigiano: entrambi però si mostrano in un altro elemento, nel colore, in una terza cosa. In questo mezzo non può né trovarsi un tavolo che sia utilizzabile, né il suo aspetto mostrarsi puramente come tale. Il modo in cui il pittore pro-duce «il tavolo» nella visibilità si allontana dall'idea, dall'essere dell'ente, ancora di più della produzione del tavolo a opera del falegname.

L'allontanamento dall'essere e dalla sua pura visibilità è decisivo per la determinazione dell'essenza del μιμητής. Per il concetto greco-platonico della μίμησις, dell'imitazione, decisivo *non* è il riprodurre, il copiare, il fatto che il pittore offra la stessa cosa un'altra volta, ma il fatto appunto di non essere capace di farlo e di essere ancora meno in grado di riprodurre di quanto lo sia l'artigiano. È perciò erroneo supporre dietro la μίμησις l'idea del riprodurre e del raffigurare «naturalistico» e «primitivo». Imitazione, ri-facimento (*Nach-machung*) è: pro-durre subordinato. Il μιμητής è determinato, nella sua essenza, dal punto di distanza risultante dalla successione gerarchica secondo la quale sono ordinati i modi del produrre in vista del puro «aspetto», cioè dell'essere.

Ma la posizione subordinata del μιμητής e della μίμησις non è ancora sufficientemente definita. È necessario chiarire in quale modo il pittore sia subordinato anche al falegname. Un singolo tavolo «reale» presenta, dai diversi lati, diverse vedute. Ma, nell'usare il tavolo, esse sono indifferenti, ciò che importa è questo tavolo, unico e identico. μή τι διαφέρει αὐτὴ ἑαυτῆς: «esso non si differenzia (nonostante le diverse visioni) in niente da se stesso». Questa cosa unica, singola e identica il falegname può costruirla. Il pittore invece può prendere di mira il

tavolo sempre e soltanto da una determinata posizione. Quello che pro-duce è quindi sempre e soltanto *una* veduta, *un* modo in cui il tavolo appare: se lo dipinge di fronte, non può dipingerne il retro. Egli pro-duce il tavolo sempre e soltanto in un φάντασμα (598 b), in una visione. Non solo il pittore non può produrre alcun singolo tavolo da usare, ma questo singolo tavolo egli non può nemmeno farlo apparire pienamente: ecco che cosa determina il suo carattere di μιμητής.

La μίμησις è però l'essenza di ogni arte. Dunque, è propria dell'arte questa posizione distante dall'essere, dall'aspetto immediato e dis-simulato, dall'ἰδέα. Rispetto alla manifestazione dell'essere, cioè alla messa in evidenza dell'essere nello svelato, nella ἀλήθεια, l'arte è qualcosa di subordinato.

Dove sta dunque, per Platone, l'arte in rapporto alla verità (ἀλήθεια)? Risposta (598 b): πόρρω ἄρα πού τοῦ ἀληθοῦς ἡ μιμητικὴ ἐστίν, «lontano dalla verità sta dunque l'arte». Ciò che essa produce non è l'εἶδος come ἰδέα (φύσις), ma τοῦτο εἰδωλόν. Quest'ultimo è soltanto la sembianza dell'aspetto puro; εἰδωλόν significa un εἶδος piccolo, non solo nel senso delle dimensioni, ma anche esiguo nel modo di mostrarsi e di apparire. Esso non è che un resto del genuino mostrarsi dell'ente, e questo elemento residuo sta in un ambito estraneo, per esempio quello del colore o di un altro materiale raffigurativo. La sminuizione del modo del pro-durre è offuscamento e simulazione. τοῦτ' ἄρα ἐστὶ καὶ ὁ τραγωδοποιός, εἴπερ μιμητής ἐστι, τρίτος τις ἀπὸ βασιλέως καὶ τῆς ἀληθείας πεφυκώς, καὶ πάντες οἱ ἄλλοι μιμηταί (597 e): «Siffatto sarà dunque anche il tragediografo, se è un "artista", in certo modo in terza posizione partendo dal sovrano che domina lo schiudersi del puro essere, subordinato in terza posizione, secondo la sua essenza, rispetto alla verità (e al suo coglimento nello scorgere puro), e siffatti sono pure gli altri "artisti"».

Ci viene tramandato un detto di Erasmo che intende caratterizzare l'arte del pittore Albrecht Dürer ed enuncia un pensiero nato evidentemente da un colloquio personale dell'erudito con l'artista. Esso recita: «ex situ rei unius, non unam speciem sese oculis offerentem exprimit»: egli, il pittore Dürer, mostrando una singola cosa dalla sua rispettiva posizione, non fa apparire una singola visione isolata, quella che si offre appunto all'occhio;

ma – così si deve completare – mostrando la singola cosa rispettivamente come questa unica cosa nella sua unicità, rende visibile l'essere stesso nella singola lepre, l'essere lepre, l'essere animale di questo animale. Erasmo parla qui evidentemente contro Platone. Ci è lecito supporre che egli, da umanista, conoscesse questo dialogo e il passo sull'arte. Il fatto che Erasmo e Dürer potessero parlare così presuppone che fosse in corso un mutamento della comprensione dell'essere.

Nella gerarchia dei diversi modi della presenza dell'ente, e quindi dell'essere, l'arte sta, per la metafisica di Platone, di gran lunga al di sotto della verità. Incontriamo qui una distanza. Ma la distanza non è discrepanza, soprattutto se l'arte – come vuole Platone – viene posta sotto la guida della filosofia in quanto sapere dell'essere dell'ente. Non è questo il luogo per seguire ciò che Platone pensa in questa direzione, dunque nemmeno l'ulteriore contenuto del decimo libro.

*Il « Fedro » di Platone: bellezza e verità
in una discrepanza che rende felici*

Siamo partiti domandando in che cosa consista per Nietzsche la discrepanza tra arte e verità. Essa deve spalancarsi per lui in ragione del suo modo di concepire filosoficamente arte e verità. La filosofia di Nietzsche, secondo le sue stesse parole, è platonismo rovesciato. Posto che nel platonismo sussista una discrepanza tra arte e verità, con il rovesciamento che sopprime il platonismo dovrebbe allora scomparire per Nietzsche anche la discrepanza. Ora, si è visto che nel platonismo non sussiste una discrepanza, ma soltanto una distanza. Certo, la distanza non è soltanto quantitativa, ma gerarchica. Ne risulta per Platone – per dirla con Nietzsche – la tesi: la verità vale più dell'arte. Evidentemente la discrepanza si cela in questa tesi. Se però, a differenza di Platone, il rapporto tra arte e verità si rovescia dal punto di vista gerarchico, e se per Nietzsche questo rapporto è una discrepanza, ne consegue solamente che anche per Platone deve esserci una discrepanza, ma rovesciata. Quantunque la filosofia di Nietzsche si intenda come rovesciamento del platonismo, ciò non significa che con questo rovesciamento debba scomparire la discrepanza tra arte e verità. Possiamo

dire solamente: se nella dottrina di Platone tra arte e verità sussiste una discrepanza, e se la filosofia di Nietzsche rappresenta un rovesciamento del platonismo, allora nella filosofia di Nietzsche questa discrepanza deve comparire in forma rovesciata. Dunque il platonismo può essere per noi una indicazione per scoprire in Nietzsche – ma in forma rovesciata – la discrepanza e il suo sito, e per condurre così il suo sapere dell'arte e della verità al suo fondamento portante.

Che cosa significa discrepanza? La discrepanza (*Zwiespalt*) è lo spalancarsi di due, i quali vengono divisi. Il mero spalancarsi non fa certo ancora la discrepanza. È vero che in riferimento allo spalancarsi di due rocce sporgenti noi parliamo di una crepa (*Spalt*) nella roccia; ma le rocce non stanno e non potranno mai stare in discrepanza; a tal fine bisognerebbe che esse, da sé, si riferissero l'una all'altra. Soltanto le cose che si riferiscono l'una all'altra possono essere l'una contro l'altra. Ma anche l'antiteticità (*Gegensätzlichkeit*) non è ancora discrepanza. L'essere l'uno contro l'altro presuppone certo l'essere riferito l'uno all'altro, cioè il convenire in un riguardo. Una autentica antitesi politica – non la mera lite – è presente soltanto dove si vuole l'ordine politico della stessa identica cosa; solo qui le vie, le finalità e i principi possono divergere. Nell'antitesi domina, rispettivamente, in un riguardo l'accordo, in un altro la diversità. Ora, però, ciò che nello stesso riguardo in cui conviene contemporaneamente anche diverge, cade nella discrepanza. Qui l'essere l'uno contro l'altro è scaturito dal divergere di ciò che converge, in modo tale che esso, proprio in quanto divergenza (*als Auseinander*), entra nella somma coappartenenza. Di qui al tempo stesso vediamo però che la divisione (*Entzweiung*) è, sì, qualcosa di diverso dall'antitesi, ma che anche la divisione non deve essere necessariamente discrepanza, ma può essere consonanza (*Einklang*). Anche la consonanza richiede la dualità della divisione.

La « discrepanza » è perciò ambigua:

- 1) divisione che può però essere in fondo consonanza;
- 2) divisione che deve diventare discrepanza (lacerazione).

Lasciamo ora di proposito la parola « discrepanza » in questa ambiguità. Infatti, se nel platonismo rovesciato di Nietzsche domina una discrepanza, e se questa è possibile solo in quanto nel platonismo c'è già discrepanza, e se

per Nietzsche la discrepanza sgomenta, allora per Platone essa deve essere, al rovescio, una divisione che è tuttavia consonanza. In ogni caso, ciò che in generale deve poter entrare in discrepanza deve essere reciprocamente equiparato, deve avere la stessa origine diretta, la stessa necessità e identico rango. Inferiore e superiore possono certo stare a distanza e in antitesi, ma mai in discrepanza, poiché manca loro l'identità della misura. Il superiore e l'inferiore, in ciò che rispettivamente sono, sono diversi e non convergono nel riguardo essenziale.

Finché dunque l'arte, secondo l'esposizione della *Repubblica*, si trova al terzo gradino rispetto alla verità, sussistono, sì, distanza e subordinazione, ma una discrepanza non è possibile. Ora, se ci deve poter essere una discrepanza tra arte e verità, allora l'arte deve prima essere elevata allo stesso e identico rango della verità. Ma c'è una « discrepanza » tra arte e verità? Platone parla in effetti con una oscura allusione, addirittura nella *Repubblica* (607 b), della παλαιὰ μὲν τις διαφορὰ φιλοσοφία τε καὶ ποιητικῇ, « di una certa antica divisione tra filosofia e poesia », cioè tra il conoscere e l'arte, tra la verità e la bellezza. Ma se qui διαφορὰ deve voler dire più che differenza – come in effetti è – allora in questo dialogo non si parla né si può parlare della « discrepanza »; infatti, se l'arte, per essere « in discrepanza » con la verità, deve esserle equiparata per rango, si rende necessario considerare l'arte anche secondo un altro riguardo.

L'altro riguardo sotto cui si deve vedere l'arte può allora essere soltanto quello stesso riguardo sotto cui Platone discute la verità. Solo questo stesso e identico riguardo fornisce il presupposto per una divisione. Pertanto dobbiamo ora indagare sotto quale altro riguardo – rispetto a quello che è direttivo nella *Repubblica* – Platone tratta ancora dell'arte.

Dando uno sguardo sinottico alla configurazione d'insieme che ci è stata tramandata della filosofia di Platone, notiamo che si tratta di singoli dialoghi e singoli ambiti. Non vi si trova mai un « sistema » nel senso di una costruzione, progettata ed eseguita unitariamente, che abbracci tutte le questioni e le cose essenziali. Lo stesso vale per la filosofia di Aristotele e per la filosofia greca in generale. Le questioni più diverse vengono poste da diversi punti di partenza e su piani diversi, e vengono svolte con diversa ampiezza e risolte in misura diversa. Nondimeno,

nel procedere del pensiero di Platone domina un tratto fondamentale. Tutto è raccolto nella domanda-guida della filosofia: che cosa è l'ente.

Quantunque nella filosofia di Platone, e per suo tramite, si prepari lo sclerotizzarsi del domandare filosofico in dottrine e in manuali scolastici, dobbiamo guardarci dal ripensare le sue domande seguendo il filo conduttore dei singoli teoremi e delle singole denominazioni dottrinali delle discipline filosofiche successive. Ciò che Platone dice sulla verità e sul conoscere, sulla bellezza e sull'arte, non possiamo concepirlo e aggiustarlo secondo la gnosologia, la logica e l'estetica venute più tardi. Questo non esclude naturalmente che, in riferimento alla riflessione di Platone sull'arte, noi poniamo la questione di sapere se e dove, all'interno della sua filosofia, si tratti anche della bellezza. Possiamo porre la questione, da tempo divenuta corrente, del rapporto tra arte e verità, a condizione che lasciamo aperto tutto quello che riguarda la loro relazione.

Platone parla spesso nei suoi *Dialoghi* del « bello », senza però trattare dell'arte. A un suo « dialogo » la tradizione ha dato esplicitamente il titolo περὶ τοῦ καλοῦ, *Sul bello*. È il dialogo che Platone ha chiamato con il nome del giovane che prende parte alla discussione: *Fedro*. Ma nel corso della tradizione questo dialogo ha ricevuto altri titoli ancora: περὶ ψυχῆς, *Sull'anima*; περὶ τοῦ ἔρωτος, *Sull'amore*. Già questo esibisce in modo assai chiaro l'insicurezza circa il contenuto del dialogo. Vi si parla di tutti gli argomenti nominati, del bello, dell'anima e dell'amore, e non solo marginalmente; e vi si parla pure, e molto diffusamente, della τέχνη, dell'arte; ma anche, e molto a fondo, del λόγος, del discorso e del linguaggio; ma pure, e in un modo essenziale, della ἀλήθεια, della verità; e ancora, e in maniera penetrante, della μανία, della follia, dell'ebbrezza, del delirio; e infine, e continuamente, delle ἰδέαι e dell'essere.

Ciascuno di questi termini potrebbe a pari diritto servire, ma anche non servire, da sottotitolo. Tuttavia il contenuto del dialogo non è una congerie confusa. La sua ricchezza è configurata in una maniera unica, talché questo dialogo, da tutti i punti di vista essenziali, può essere detto quello più compiuto. Per la stessa ragione non può essere ritenuto il più antico, come voleva Schleier-

macher; né appartiene al periodo più tardo, ma agli anni della ἀκμή dell'attività di Platone.

Considerando l'intima grandezza di quest'opera, non possiamo, ancor meno che nel caso della *Repubblica*, pensare di far vedere in breve il tutto nella sua unità. Già le indicazioni sul contenuto, fornite con i titoli, mostrano che nel dialogo si discorre dell'arte, della verità, del dire, dell'ebbrezza e del bello. Seguiamo ora soltanto quello che si dice del bello nel suo riferimento al vero, per vagliare se, in quale misura e in che modo si possa parlare di una loro divisione.

Per comprendere rettamente ciò che vi si dice sul bello, è determinante sapere il contesto e l'ambito in cui si arriva a parlare del bello. Per definirlo anzitutto con una antifrasi: il bello non viene discusso né in connessione con la questione dell'arte, né in connessione esplicita con la questione della verità, ma nell'ambito della questione originaria del rapporto dell'uomo con l'ente in quanto tale. Ma proprio perché si cerca di pensare il bello nell'ambito di questa questione, viene in luce la sua connessione con la verità e con l'arte. Lo si può mostrare muovendo dalla seconda parte del dialogo.

1) Estrapoliamo dapprima alcune tesi-guida, per rendere visibile l'ambito in cui si discorre del bello. 2) Dobbiamo poi delucidare – nei limiti del nostro compito – quanto è detto sul bello. 3) Infine ci domandiamo quale specie di relazione sussista qui tra arte e verità.

Ad 1) Il bello viene discusso nell'ambito della caratterizzazione del rapporto dell'uomo con l'ente in quanto tale. In merito a ciò vale la tesi: πᾶσα μὲν ἀνθρώπου ψυχὴ φύσει τεθέαται τὰ ὄντα, ἢ οὐκ ἂν ἤλθεν εἰς τόδε τὸ ζῶον (249 e), «ogni anima di uomo ha già scorto, schiudendosi da sé, l'ente nel suo essere, o non sarebbe (altrimenti) mai venuta in questa forma di vita». Per poter essere questo uomo che vive in carne e ossa, egli deve avere già scorto l'essere. Perché? Che cosa mai è l'uomo? Non lo si dice in modo esplicito, ma implicitamente lo si presuppone: l'uomo è l'essere (*Wesen*) che si rapporta all'ente in quanto tale. Ma egli non potrebbe essere questo essere, cioè l'ente non gli si potrebbe mostrare, se prima, già da sempre, non vedesse l'essere per mezzo della «teoria». È l'«anima» dell'uomo che deve avere scorto l'essere, giacché l'essere non è coglibile con i sensi. È dell'essere che l'anima «si nutre», τρέφεται. L'essere, il riferimento

che guarda all'essere, consente all'uomo il rapporto con l'ente.

Se non sapessimo che cosa significano diversità e uguaglianza, non potremmo mai incontrare cose diverse, cioè le cose in generale. Se non sapessimo che cosa significano identità e opposizione, non potremmo mai rapportarci a noi stessi nella nostra rispettiva identità, non saremmo mai presso noi stessi né mai noi stessi. Né potremmo mai esperire ciò che ci sta di fronte e che è così l'altro da noi. Se non sapessimo che cosa significano ordinamento e legge, congruo e congruità (*Fug und Gefüge*), non saremmo allora capaci di connettere (*fügen*) ed edificare niente, non saremmo capaci di istituire e di conservare nella sua consistenza niente. Questa forma di vita, chiamata uomo, sarebbe semplicemente impossibile se non vi dominasse già, dal fondamento e al di là di tutto, la vista dell'essere.

Ora, però, bisogna vedere anche l'altra determinazione essenziale dell'uomo. Poiché la vista dell'essere è relegata nel corpo, l'essere non può mai essere scorto in modo puro nel suo inoffuscato splendore, ma sempre e soltanto in occasione dell'incontro di questo e quell'ente. Quindi, per la vista dell'essere propria dell'anima umana vale in generale: μόγισ καθορώσα τὰ ὄντα (248 a), «solo a stento e a fatica scorge l'ente (come tale)». Per questo nel sapere dell'essere i più hanno molta pena e dunque: ἀτελεῖς τῆς τοῦ ὄντος θεᾶς ἀπέρχονται (248 b), «la θεᾶ, la vista dell'essere, rimane in loro ἀτελής, tale che non raggiunge la fine, cioè non consegue tutto quello che all'essere appartiene». Perciò il loro è un semi-guardare, è per così dire strabico. Essendo strabici, i più desistono; declinano lo sforzo per arrivare alla vista pura dell'essere καὶ ἀπελθοῦσαι τροφῇ δοξαστῇ χρῶνται, «e così desistendo non si nutrono più dell'essere, ma usufruiscono della τροφῇ δοξαστῇ, del nutrimento che viene loro dalla δόξα, ossia da quanto offrono le cose che di volta in volta si trovano di fronte, dalla rispettiva sembianza che giusto in quel momento esse hanno.

Ora, però, quanto più la maggior parte degli uomini soccombe nella quotidianità alla rispettiva sembianza e alle vedute correnti sull'ente, sentendovisi a proprio agio e trovandovi conferma, tanto più l'essere «si occulta» loro (λανθάνει). La conseguenza di questo occultamento dell'essere negli uomini è che essi vengono colpiti dalla

λήθη, da quell'occultamento dell'essere che fa sembrare che esso non ci sia. Traduciamo la parola greca λήθη con «dimenticare», che va pensato però in termini metafisici e non psicologici. I più sprofondano nella dimenticanza dell'essere, anche se, anzi, proprio perché essi si danno costantemente da fare solo in merito alle prime cose che si trovano di fronte. Queste non sono l'ente, bensì solamente ἃ νῦν εἶναι φαμεν (249 c), «le cose di cui ora diciamo che sono». Quello che di volta in volta ci riguarda e ci impegna, qui e ora, così o altrimenti, come questo o quello, è, nella misura in cui in generale è, soltanto un ὁμοίωμα, una somiglianza con l'essere. È soltanto una sembianza di essere. Ma coloro che, decaduti nella dimenticanza dell'essere, vi restano, non sanno neppure che questa sembianza è una sembianza. Giacché altrimenti tosto saprebbero anche dell'essere, il quale, ancorché nella sembianza, viene nondimeno in luce, sia pure «a mala pena». Sarebbero allora fuori della dimenticanza dell'essere e, anziché essere schiavi della dimenticanza, conserverebbero la μνήμη nel pensiero memore dell'essere. ὀλίγαι δὲ λείπονται αἷς τὸ τῆς μνήμης ἱκανῶς πάρεσθιν (250 a 5): «Rimangono quindi soltanto poche anime che dispongono della capacità di pensare all'essere». Ma anch'esse non sono capaci di vedere senz'altro la sembianza delle cose che incontrano in modo tale che vi appaia loro l'essere. Ci vogliono condizioni adatte. A seconda di come l'essere si dà, gli è propria la potenza del mostrarsi dell'ἰδέα, e con ciò la forza che attrae e che vincola.

Non appena l'uomo, nella sua vista dell'essere, si lascia vincolare da quest'ultimo, viene rapito e trasportato al di là di sé stesso, sicché, per così dire, egli si estende tra sé e l'essere, ed è fuori di sé. Questo «essere elevato al di là di sé, via da sé, ed essere attratto dall'essere stesso» è ἔξωθεν. Solo in quanto l'essere è capace di sviluppare in riferimento all'uomo la potenza «erotica», solo in questa misura l'uomo è in grado di pensare all'essere stesso e di superare la dimenticanza dell'essere.

La tesi stabilita inizialmente, secondo la quale la vista dell'essere è propria dell'essenza dell'uomo, del suo poter essere in quanto uomo, si comprende solo sapendo che questa vista dell'essere non è presente nell'uomo come parte di un corredo, ma gli appartiene come quell'ultimo possesso che più di tutti può essere disturbato, più

facilmente di tutti può essere sfigurato e che per questo deve essere sempre di nuovo riconquistato. Ne consegue la necessità di ciò che rende possibile la riconquista, il rinnovamento e il mantenimento costanti della vista dell'essere. Può essere tale soltanto quella cosa che più facilmente di tutte le altre, nella prima sembianza di quanto capita di incontrare, fa apparire al tempo stesso l'essere più lontano. Ma questo è, secondo Platone, il bello. Definendo l'ambito in cui si arriva a parlare del bello, in fondo si è già detto che cosa è il bello, in vista di rendere possibile e conservare la vista dell'essere.

Ad 2) Tuttavia, per dirlo più chiaramente basta ora citare solo pochi passi. Essi devono illustrare la definizione dell'essenza del bello e preparare dunque, contemporaneamente, una terza cosa: la discussione del rapporto tra bellezza e verità in Platone. Sappiamo dalla fondazione metafisica della comunità, nella *Repubblica*, che l'elemento veramente determinante è racchiuso nella δίκη e δικαιοσύνη, cioè nella congruità congruente (*gefügtter Fug*) con l'ordine dell'essere. Ma questa essenza somma e purissima dell'essere è, vista dalla abituale dimenticanza dell'essere, la cosa più lontana. E in quanto l'ordine essenziale si mostra lontano nell'«ente», cioè in ciò che noi così chiamiamo, esso è qui difficilmente visibile. La sembianza è inappariscente. L'essenziale si fa notare meno di ogni altra cosa. Conformemente Platone dice nel *Fedro* (250 b): δικαιοσύνης μὲν οὖν καὶ σωφροσύνης καὶ δσα ἄλλα τίμια ψυχαῖς οὐκ ἔνεστι φέγγος οὐδὲν ἐν τοῖς τῆδε ὁμοιώμασιν, «alla giustizia e alla temperanza, e a quant'altre cose gli uomini devono più di tutto apprezzare, non inerisce alcuno splendore quaggiù dove le si incontra come sembianze». Platone prosegue: ἀλλὰ δι' ἁμυδρῶν ὀργάνων μόγις αὐτῶν καὶ ὀλίγοι ἐπὶ τὰς εἰκόνας λόντες θεῶνται τὸ τοῦ εἰκασθέντος γένος, «invece cogliamo l'essere con strumenti ottusi, dunque in maniera sfuocata e a mala pena, e pochi, dirigendosi verso la corrispondente sembianza, scorgono la scaturigine, cioè l'origine essenziale di ciò che si dà nella sembianza». Nella continuazione di questo pensiero ha luogo una chiara contrapposizione: κάλλος δέ, «ma nel caso della bellezza» le cose stanno diversamente: νῦν δὲ κάλλος μόνον ταύτην ἔσχε μοῖραν, ὥστ' ἐκφανέστατον εἶναι καὶ ἔρασμιώτατον (250 d), «ora però (cioè nell'ordine essenziale del rilucere dell'essere) soltanto la bellezza ha avuto questa sorte,

ossia di essere la cosa più appariscente, ma che anche più di tutte rapisce e trasporta». Il bello è ciò che più direttamente ci tocca e ci affascina (*berückt*). Colpendoci in quanto ente, al tempo stesso ci rapisce e ci trasporta (*ent-rückt*) nella vista dell'essere. Il bello è questa cosa in sé contro-versa (*gegenwendig*), coinvolta nella parvenza sensibile immediata, ma che al tempo stesso si eleva all'essere: è «ciò che affascina e trasporta» (*das Berückend-Ent-rückende*). È dunque il bello che ci strappa alla dimenticanza e ci consente la vista dell'essere.

Il bello è detto la cosa più appariscente, il cui risplendere accade nell'ambito della sembianza sensibile immediata: κατειλήφαμεν αὐτὸ διὰ τῆς ἐναργεστάτης αἰσθήσεως τῶν ἡμετέρων στίλβον ἐναργέστατα, «il bello stesso è dato in possesso (a noi uomini) mediante il modo di percepire più illuminante di cui disponiamo, e noi possediamo il bello come ciò che brilla più luminoso». ὁψις γὰρ ἡμῖν ὀξυτάτη τῶν διὰ τοῦ σώματος ἔρχεται αἰσθήσεων, «il vedere, il guardare, infatti, è per noi il più acuto dei modi di percepire che si attuano attraverso il corpo». Sappiamo però che la θέα, il «vedere», è anche il percepire sommo, il cogliere l'essere. La vista arriva fino alla lontananza somma e più remota dell'essere e al tempo stesso alla vicinanza più prossima e lucente della sembianza. Quanto più la sembianza come tale viene percepita splendente, lucente, tanto più vi appare lucente ciò di cui essa è sembianza: l'essere. Il bello è, nella sua essenza più propria, la cosa più appariscente nell'ambito sensibile, ciò che più di tutto brilla, talché, essendo questa luce, fa che vi riluca contemporaneamente l'essere. L'essere è ciò a cui l'uomo rimane vincolato fin da principio secondo la sua essenza, e ciò a cui l'uomo è trasportato.

Facendo rilucere l'essere, ma essendo esso stesso, in quanto bello, ciò che più attrae, il bello trasporta l'uomo contemporaneamente, passando per sé e andando al di là di sé, fino all'essere stesso. Difficilmente possiamo dire in modo altrettanto pregnante ciò che Platone dice limpidamente nei due termini essenziali: ἐκφανέστατον καὶ ἑρασιμώτατον.

Anche la traduzione latina dell'età rinascimentale in questo caso rende tutto più oscuro dicendo: «At vero pulchritudo sola habuit sortem, ut maxime omnium et perspicua sit et amabilis». Platone non vuol dire che il bello stesso è, in quanto oggetto, «perspicuo e amabile»;

è la cosa più lucente e, in quanto tale, è ciò che più trasporta e rapisce.

Da quanto è stato esposto, risulta chiara l'essenza del bello, cioè il fatto che, e la misura in cui, esso rende possibile riconquistare e conservare la vista dell'essere partendo dalla sembianza immediata, la quale facilmente bandisce nella dimenticanza. La nostra saggezza, la φρόνησις, pur rimanendo riferita all'essenziale, non ha di suo un corrispondente εἶδωλον, un ambito di sembianza che ci faccia direttamente conoscere ciò che essa deve dare, e che contemporaneamente ci elevi a ciò che va in verità compreso.

Ad 3) La terza questione, quella che domanda del rapporto tra bellezza e verità, fornisce adesso da sé la risposta. In realtà, finora non si è propriamente trattato della verità. Eppure, per mettere in chiaro il rapporto tra bellezza e verità, basta ripensare alla tesi capitale introduttiva e leggerla nella versione in cui Platone stesso la introduce. Essa dice: è propria dell'essenza dell'uomo la vista dell'essere, e in forza di essa egli può rapportarsi all'ente e a ciò che gli si presenta come ente apparente. Nel passo in cui questo pensiero viene introdotto per la prima volta (249 b), Platone non dice che la condizione fondamentale perché si abbia la figura dell'uomo è che egli τεθέαται τὰ ὄντα, «abbia in vista fin da principio l'ente in quanto tale», ma dice: ὁ γὰρ ἡ δὲ μήποτε ἰδοῦσα τὴν ἀλήθειαν εἰς τόδε ἦξει τὸ σχῆμα, «l'anima non sarebbe venuta in questa figura, se non avesse prima scorto la svelatezza dell'ente, cioè l'ente nella sua svelatezza».

La vista dell'essere è l'apertura del velato nello svelato, è il rapporto fondamentale con il vero. Quella stessa cosa che la verità, secondo la sua essenza, porta a compimento, ossia lo svelamento dell'essere, la bellezza – rilucendo nella sembianza – la porta a compimento rapendo e trasportando nell'essere che vi balena, cioè nella manifestatività dell'essere, nella verità. Verità e bellezza sono riferite nella loro essenza alla stessa cosa, all'essere; esse si coappartengono, l'una all'altra, nell'unica cosa decisiva: rendere e mantenere manifesto l'essere.

Ma in ciò in cui si coappartengono l'una all'altra, esse devono, per l'uomo, divaricarsi, dividersi; infatti, poiché per Platone l'essere è il non sensibile, ne segue che la manifestatività dell'essere, la verità, può essere solamente il rilucere non sensibile. Poiché l'essere si apre soltanto nel-

la vista dell'essere, e questa deve sempre essere strappata alla dimenticanza dell'essere, e a tal fine ha bisogno dello splendore più immediato della sembianza, l'apertura dell'essere deve accadere là dove, a giudicare dalla verità, è essenzialmente presente il $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$ (εἰδωλον), il non ente. Ma questo è il luogo della bellezza.

Se, per di più, pensiamo che producendo il bello l'arte si trattiene nel sensibile, quindi a grande distanza dalla verità, allora è chiaro in quale modo verità e bellezza, nella loro coappartenenza in uno, devono nondimeno essere due, dividersi. Ma questa divisione, la discrepanza in senso lato, non è per Platone una discrepanza che suscita sgomento, ma è una discrepanza che rende felici. Il bello eleva oltre il sensibile e riporta al vero. Nella divisione è preponderante la consonanza, poiché il bello, in quanto splendente, sensibile, ha fin da principio messo in salvo la sua essenza nella verità dell'essere inteso come il soprasensibile.

A guardare meglio, è presente anche qui una discrepanza in senso stretto, ma l'essenza del platonismo sta nell'eludere questa discrepanza, postulando l'essere in modo tale da poterla eludere e da non far vedere questa elusione come tale. Ma dove il platonismo viene rovesciato, deve rovesciarsi altresì tutto quello che lo connota, e ciò che si lasciava occultare e velare e che poteva pretendersi felice deve viceversa venire allo scoperto e suscitare sgomento.

Il rovesciamento del platonismo in Nietzsche

La considerazione del rapporto tra bellezza e verità in Platone è stata compiuta per rendere più acuta la nostra vista. Infatti bisogna trovare il luogo e il contesto in cui, nella concezione nietzscheana dell'arte e della verità, deve scaturire la loro divisione in modo da esperirla come discrepanza che suscita sgomento.

Bellezza e verità sono entrambe riferite all'essere, e precisamente tutte e due nel modo dello svelamento dell'essere dell'ente. La verità è il modo diretto dello svelamento dell'essere, il modo che non si fa coinvolgere nel sensibile e fin da principio se ne distacca; esso ha luogo nel pensiero della filosofia. La bellezza, al contrario, è il rapimento che, inserendosi nel sensibile, e da qui emanando

il suo fascino, trasporta fino all'essere. Se per Nietzsche bellezza e verità entrano in discrepanza, esse devono prima coappartenersi in un'unica cosa. Questa può essere soltanto l'essere e il riferimento a esso.

Ora, Nietzsche determina il carattere fondamentale dell'ente, dunque l'essere, come volontà di potenza. Di conseguenza, dall'essenza della volontà di potenza deve risultare una originaria coappartenenza di bellezza e verità che, al tempo stesso, deve diventare una discrepanza. Tentando di vedere e di capire questa discrepanza, diamo uno sguardo all'essenza unitaria della volontà di potenza. La filosofia di Nietzsche, stando alla sua stessa testimonianza, è un platonismo rovesciato. Domandiamo: in che senso il rapporto tra bellezza e verità, peculiare del platonismo, con il rovesciamento diventa un altro?

A questa domanda si potrebbe facilmente rispondere con una semplice conversione, se il « rovesciamento » del platonismo potesse essere equiparato a una procedura che, per così dire, non facesse che capovolgere le affermazioni di Platone. È vero che Nietzsche stesso espone sovente le cose in questo modo, e non solo per chiarire in maniera sommaria ciò che vuole dire, ma anche perché spesso, pur essendo alla ricerca di qualcos'altro, egli pensa proprio in questo modo.

Solo tardi, poco prima che il suo lavoro speculativo si interrompa bruscamente, gli si fa chiaro, in tutta la portata della cosa, dove lo sospinge questo rovesciamento del platonismo. Questa chiarezza aumenta quanto più Nietzsche capisce la necessità di tale rovesciamento, in quanto richiesto dal compito del superamento del nichilismo. Pertanto, nell'illustrare il rovesciamento del platonismo, dobbiamo partire dalla struttura di quest'ultimo. Per Platone il soprasensibile è il vero mondo. Esso sta sopra in quanto ciò che è determinante. Il sensibile sta sotto in quanto mondo apparente. Il superiore è ciò che fin da principio e in modo esclusivo è determinante e, quindi, auspicabile. Dopo il rovesciamento – formalmente è un calcolo facile da seguire – il sensibile, il mondo apparente, sta sopra, e il soprasensibile, il mondo vero, sotto. Riguardando quanto è stato esposto in precedenza, bisogna tenere fermo che già parlare di un « mondo vero » e di un « mondo apparente » non è più parlare il linguaggio di Platone.

Ma che cosa significa: il sensibile sta sopra? È il vero,

l'ente vero e proprio. Se si prende il rovesciamento soltanto in questo modo, allora, per così dire, gli spazi vuoti del sopra e del sotto sono mantenuti, e vengono solo diversamente occupati. Finché però questo sopra e sotto determinano la struttura del platonismo, quest'ultimo continua a sussistere nella sua essenza. Il rovesciamento non produce quello che deve produrre in quanto superamento del nichilismo, cioè un superamento del platonismo dalle fondamenta. Questo riesce se, e soltanto se, il superiore viene eliminato come tale, se non viene effettuata la posizione preventiva di qualcosa di vero e di auspicabile, se il mondo vero – nel senso dell'ideale – viene abolito. Che cosa accade se il mondo vero viene abolito? In tal caso, il mondo apparente rimane ancora? No. Infatti il mondo apparente può essere quello che è soltanto come antitesi di quello vero. Cadendo quest'ultimo, deve cadere anche quello apparente. Soltanto allora il platonismo è superato, cioè rovesciato in modo tale che il pensiero filosofico ne sia svincolato. Ma questo dove va allora a fermarsi?

Quando il rovesciamento (*Umdrehung*) del platonismo divenne per Nietzsche uno svincolamento (*Herausdrehung*) da esso, egli fu colpito dalla follia. Finora in questo rovesciamento non si è affatto riconosciuto l'ultimo passo di Nietzsche, né si è visto che esso è stato compiuto in modo chiaro soltanto nell'ultimo anno di attività (1888). La cognizione di questi importanti nessi, considerando la configurazione del libro *La volontà di potenza*, è certo assai difficile, in quanto i brani riuniti sono tratti da una moltitudine di manoscritti la cui stesura si estende dal 1882 al 1888. Dai manoscritti originali di Nietzsche risulta un quadro del tutto diverso. Ma anche senza tenerne conto, si sarebbe dovuto notare, nello scritto steso in pochi giorni nell'ultimo anno di attività (nel settembre 1888), cioè nel *Crepuscolo degli idoli* (apparso solo nel 1889), un capitolo la cui posizione di fondo si differenzia da quella altrimenti nota. Il capitolo è intitolato: «Come il "mondo vero" finì per diventare favola. Storia di un errore». (VIII, 82-83 [VI, III, 75-76]; cfr. *La volontà di potenza*, n. 567 [VIII, III, 160] e 568 [VIII, III, 60-61], del 1888).

Il capitolo comprende poco più di una pagina (si conserva il manoscritto autografo di Nietzsche). Fa parte di quei brani che, per stile e costruzione, rivelano subito co-

me qui, per un attimo grandioso, l'intero ambito speculativo improvvisamente si contrae in una chiarezza nuova e unica. Il titolo «Come il "mondo vero" finì per diventare favola» dice che qui deve essere esposta la storia nel corso della quale il soprasensibile, posto da Platone come il vero ente, non soltanto fu trasferito dal rango superiore a quello inferiore, ma sprofondò nell'irrealtà e nel nulla. Nietzsche articola questa storia in sei capitoli nei quali si possono facilmente individuare le epoche più importanti del pensiero occidentale, e che conducono direttamente alla soglia della filosofia vera e propria di Nietzsche.

Tenendo d'occhio la nostra questione, vogliamo seguire in tutta brevità questa storia, per vedere come Nietzsche, nonostante la sua volontà di rovesciare, conservasse un chiaro sapere di quanto era accaduto prima di lui.

Quanto più univocamente e semplicemente, nella prospettiva di un domandare decisivo, la storia del pensiero occidentale viene riportata ai suoi pochi passi essenziali, tanto più cresce la sua potenza di anticipare e di vincolare – e, questo, proprio quando si tratta di superarla. Chi crede che il pensiero filosofico possa sbarazzarsi d'un sol colpo, con una sentenza definitiva, di questa storia, ne viene improvvisamente colpito lui stesso, e con un colpo tale da non essere mai più capace di riprendersi, in quanto è il colpo dell'abbaglio. Si crede di essere originali, e invece non si fa che ripetere cose tramandate e mescolare interpretazioni tradizionali, pretendendo di farle diventare qualcosa di nuovo. Quanto maggiore deve essere un rovesciamento, tanto più profondamente esso attaccherà nella sua storia.

Secondo questo criterio dobbiamo valutare la breve esposizione della storia del platonismo e del suo superamento che Nietzsche presenta. Perché sottolineiamo qui cose ovvie? Perché la forma in cui Nietzsche espone questa storia potrebbe facilmente indurre a prenderla per un mero scherzo, mentre è in gioco ben altro (cfr. *Al di là del bene e del male*, n. 213: «Che cosa è un filosofo», VII, 164 sgg. [VI, II, 122-24]).

I sei capitoli della storia del platonismo, che finisce con uno svincolamento da esso, sono i seguenti:

«1. Il mondo vero, raggiungibile dal sapiente, dal pio, dal virtuoso, – egli vive in esso, *lui stesso è questo mondo*» [VI, III, p. 75].

Qui viene constatata la fondazione della dottrina a opera di Platone. In apparenza, non si tratta affatto in modo esplicito del mondo vero medesimo, ma solo di come l'uomo si rapporta a esso e della misura in cui è raggiungibile. E la determinazione essenziale del mondo vero sta nel suo essere raggiungibile, qui e ora, dall'uomo, anche se non da chiunque e non senz'altro. Esso è raggiungibile dal virtuoso; è il soprasensibile. Ciò implica che la virtù consiste nel distoglimento dal sensibile, in quanto dell'essere dell'ente fa parte il rinnegamento del mondo sensibile immediato. Qui il « mondo vero » non è ancora nulla di « platonico », cioè di irraggiungibile, di soltanto auspicabile, non è un mero « ideale ». Platone stesso è colui che è, per il fatto di agire senza problemi e partendo semplicemente da questo mondo delle idee quale essenza dell'essere. Il soprasensibile è *ιδέα*; agli occhi dei Greci, nel loro pensiero e nella loro esistenza, questa entità che viene scorta è veramente vista ed esperita, in questa semplice visione, come ciò che conferisce a ogni ente, in quanto ente presente, il potere di essere se stesso (cfr. *Vom Wesen des Grundes*, 1929, cap. II*). Per questo Nietzsche inserisce, tra parentesi, una delucidazione: « (La forma più antica dell'idea, relativamente intelligente, semplice, persuasiva. Trascrizione della tesi "Io, Platone, sono la verità") » [VI, III, 75]. Il pensiero delle idee e l'interpretazione dell'essere così impostata sono in sé e da sé creativi. Il pensiero di Platone non è ancora platonismo. Il « mondo vero » non è oggetto di una dottrina, è la potenza dell'esistenza, ciò che è presente e lucente, il puro splendore senza velamento.

« 2. Il mondo vero, per il momento irraggiungibile, ma promesso al sapiente, al pio, al virtuoso ("al peccatore che fa penitenza") » [VI, III, 75].

Con la posizione del soprasensibile come vero ente, è ora espressamente operata la rottura con il sensibile: il mondo vero è irraggiungibile soltanto nella vita dell'aldiqua, per il tempo dell'esistenza terrena. Quest'ultima ne viene anch'essa svalutata, ma ne riceve al tempo stesso la sua tensione, giacché il soprasensibile è promesso come

* Ora in *Wegmarken*, HGA, IX, 122-75, trad. it. *Dell'essenza del fondamento*, in Martin Heidegger, *Segnavia*, Adelphi, Milano, 1987, pp. 79-131, cap. II, pp. 93-118.

aldilà. La terra diventa la « dimensione terrena ». Nell'essenza e nell'esistenza dell'uomo subentra la frattura che consente però, contemporaneamente, una ambiguità. Si inizia la possibilità del « sì e no », del « sia ... sia »; l'apparente dire sì all'aldiqua, ma con una riserva; il poter prendere parte alla vita dell'aldiqua, ma il tenere aperta sul retro una via di scampo: invece dell'essenza greca integra, ma per questo non tranquilla, bensì appassionata, che si fonda su qualcosa di raggiungibile, che si traccia da sé il confine che la determina, che non solo sopporta la decisione del destino, ma si conquista, affermandola, la vittoria – invece di tutto questo incomincia la capziosità. In luogo di Platone domina ora il platonismo. Per questo: « (Progresso dell'idea: essa diventa più sottile, più capziosa, più inafferrabile – *diventa femmina*, si cristianizza...) » [VI, III, 75]. Il soprasensibile non è più presente nell'ambito dell'esistenza umana, per essa e per la sua dimensione sensibile, ma l'intera esistenza umana diventa l'aldiqua, in quanto il soprasensibile viene interpretato come l'aldilà. Il mondo vero diviene ora più vero per il fatto che viene sempre più staccato e allontanato dall'aldiqua; ma esso diviene tanto più ente, quanto più diviene il mondo promesso e quanto più zelantemente viene tenuto fermo, cioè creduto, come il mondo promesso. Paragonando questo secondo capitolo della storia al primo, vediamo come Nietzsche nell'esposizione del primo capitolo tenga distinto consapevolmente Platone da ogni platonismo e ne prenda le difese.

« 3. Il mondo vero irraggiungibile, indimostrabile, impromettibile, ma già in quanto pensato una consolazione, un obbligo, un imperativo » [VI, III, 75].

Questo capitolo designa quella forma di platonismo che viene raggiunta con la filosofia di Kant. Il soprasensibile è ora un postulato della ragione pratica; anche al di là della esperibilità e della dimostrabilità, esso viene postulato come necessariamente sussistente al fine di salvaguardare un fondamento sufficiente per la legalità della ragione. È vero che l'accessibilità del soprasensibile attraverso la via del conoscere viene messa criticamente in discussione, ma soltanto per fare posto alla fede nel postulato della ragione. Nulla cambia con Kant per quanto concerne la sussistenza e la struttura dell'immagine cri-

stiana del mondo, soltanto che tutta la luce della conoscenza cade sull'esperienza, cioè sull'interpretazione del « mondo » a opera delle scienze matematico-naturali. Ciò che sta al di fuori della conoscenza delle scienze naturali non viene negato nella sua sussistenza, ma viene ricacciato nella dimensione indeterminata dell'inconoscibile. Perciò: « (In fondo l'antico sole, ma attraverso nebbia e scetticismo; l'idea sublimata, pallida, nordica, königsbergica) » [VI, III, 75]. Un mondo trasformato rispetto alla semplice chiarezza con cui Platone stava direttamente in rapporto al soprasensibile, inteso come l'essere che può essere scorto. Nietzsche, riconoscendo l'inconfondibile platonismo di Kant, vede al tempo stesso anche la distanza essenziale tra i due, distinguendosi così radicalmente dai propri contemporanei i quali, non a caso, equiparavano Kant a Platone, quando addirittura non interpretavano quest'ultimo come un kantiano fallito.

« 4. Il mondo vero – irraggiungibile? Comunque non raggiunto. E in quanto non raggiunto, anche *sconosciuto*. Di conseguenza neppure consolante, salvifico, vincolante: a che ci potrebbe vincolare qualcosa di sconosciuto? » [VI, III, 75].

Con questo quarto capitolo viene storicamente fissata la forma di platonismo in cui quest'ultimo, in seguito alla precedente filosofia kantiana, rinuncia a se stesso, ma senza un superamento originariamente creativo. È l'epoca successiva al dominio dell'idealismo tedesco, intorno alla metà del secolo scorso. Il sistema kantiano viene smascherato e fatto saltare con l'aiuto della sua stessa tesi capitale sulla inconoscibilità teoretica del soprasensibile. Se il mondo soprasensibile è assolutamente irraggiungibile per la conoscenza, allora non si può saperne niente, non ci si può decidere né per esso né contro di esso. Si vede che il soprasensibile è entrato nella filosofia kantiana non sul fondamento dei principi filosofici della conoscenza, ma in seguito a incrollabili presupposti teologico-cristiani. A tale proposito Nietzsche una volta osserva di Leibniz, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer: « Sono tutti meri Schleiermacher » (XV, 112 [VI, III, 371]); questa sentenza è ambigua; non vuol dire soltanto: sono in fondo teologi camuffati, ma anche: sono al tempo stesso, come dice il nome, *Schleiermacher*, « fabbricanti di

veli »; essi occultano le cose con i loro veli. Al confronto, il pur goffo rifiuto del soprasensibile come ignoto, a cui secondo Kant nessuna conoscenza può arrivare, è un primo albore di « onestà » di pensiero nella capziosità e nella « falsa moneta » predominanti con il platonismo. Per questo: « (Grigio mattino. Primo sbadiglio della ragione. Canto del gallo del positivismo) » [VI, III, 75]. Nietzsche vede il sorgere di un nuovo giorno. La ragione, cioè qui il sapere e il domandare dell'uomo, si risveglia trovando se stessa.

« 5. Il “mondo vero” – un'idea che non è più utile a niente, nemmeno più vincolante – un'idea divenuta inutile e superflua, *quindi* un'idea confutata: aboliamola! » [VI, III, 75].

Con questo capitolo Nietzsche designa già il primo tratto del proprio cammino filosofico. Egli scrive ora il « mondo vero », tra virgolette. L'espressione non è più sua, non è una espressione di cui potrebbe ancora affermare il contenuto. Il « mondo vero » è abolito; ma facciamo attenzione alla ragione di ciò: è abolito perché è diventato inutile, superfluo. Un nuovo criterio viene alla luce nel crepuscolo mattutino: ciò che non coglie mai e in nessun riguardo l'esistenza dell'uomo non ha nemmeno alcun diritto di essere affermato, e quindi: « (Giorno chiaro; prima colazione, ritorno del *bon sens* e della serenità; Platone rosso di vergogna; pandemonio di tutti gli spiriti liberi) » [VI III, 76]. Nietzsche pensa qui agli anni della propria trasformazione, indicata in modo assai chiaro dai titoli degli scritti allora apparsi: *Umano, troppo umano* (1878), *Il viandante e la sua ombra* (1880), *Aurora* (1881) e *La gaia scienza* (1882). Il platonismo è superato in quanto il mondo soprasensibile come mondo vero è abolito, ma in compenso rimane il mondo sensibile, occupato dal positivismo. Bisogna confrontarsi con quest'ultimo. Infatti Nietzsche non vuole né rimanere fermo al crepuscolo mattutino, né adagiarsi in un mero mattino. Nonostante l'eliminazione del mondo soprasensibile come mondo vero rimangono ancora il posto vuoto di questa entità superiore e la crepa tra il sopra e il sotto della costruzione: il platonismo. Qui bisogna porre una domanda ulteriore.

« 6. Il mondo vero lo abbiamo abolito: quale mondo è rimasto? forse quello apparente?... Ma no! *con il mondo vero abbiamo abolito anche quello apparente* » [VI, III, 76].

Il fatto che qui Nietzsche aggiunga un sesto capitolo mostra che, e in quale modo, egli deve andare ancora oltre se stesso e oltre la mera abolizione del soprasensibile. Si avverte immediatamente, dall'irrequietezza dello stile e della scrittura, come solo la chiarezza di questo passo lo porti nella luminosità piena in cui l'elemento umbratile scompare. Per questo: « (Meriggio; attimo dell'ombra più corta; fine dell'errore più lungo; apogeo dell'umanità; INCIPIT ZARATHUSTRA) » [VI, III, 76]. È l'inizio dell'ultimo capitolo della sua filosofia.

L'esposizione di tutti i sei capitoli della storia del platonismo è organizzata in modo tale che il « mondo vero », di cui sono in gioco sussistenza e diritto, viene di volta in volta messo in riferimento a una specie di uomo che si rapporta a questo mondo. Di conseguenza, il rovesciamento del platonismo e infine lo svincolamento da esso diventano una metamorfosi dell'uomo. Alla fine del platonismo sta la decisione sulla trasformazione dell'uomo. Così va intesa l'espressione « apogeo dell'umanità », come punto culminante della decisione che stabilisce se ora, con la fine del platonismo, debba finire anche l'uomo che c'è stato finora, se si debba arrivare a quella specie di uomini che Nietzsche designa come gli « ultimi uomini »; oppure se questo uomo possa essere superato e si inizi il « superuomo »: « Incipit Zarathustra ». Con il termine « superuomo » (*Übermensch*) Nietzsche non intende un essere immaginario portentoso, ma l'uomo che supera, va oltre (*über*) l'uomo che si è avuto finora. Ma quest'ultimo è quello la cui esistenza e il cui rapporto con l'essere sono determinati dal platonismo in una delle sue forme o in una commistione di parecchie forme. L'ultimo uomo è la conseguenza necessaria del nichilismo non superato. Il grande pericolo che Nietzsche vede è che ci si fermi all'ultimo uomo, a una mera propaggine finale con una espansione e un appiattimento crescenti dell'ultimo uomo. « L'antitesi del superuomo è l'ultimo uomo: lo creai contemporaneamente a quello » (XIV, 262 [VII, 1/1, 148]).

Ciò vuol dire: la fine è visibile come fine soltanto partendo dal nuovo inizio. Viceversa: chi sia il superuomo

diviene chiaro soltanto se prima l'ultimo uomo è visto come tale.

Ora bisogna soltanto inquadrare e vedere l'estrema contrapposizione a Platone e al platonismo, e come in essa Nietzsche guadagni stabilità. Che succede se con il mondo vero è abolito anche quello apparente?

Il « mondo vero », il soprasensibile, e il mondo apparente, il sensibile, costituiscono insieme ciò che si oppone al puro nulla: l'ente nel suo insieme. Se entrambi sono aboliti, tutto cade nel vuoto nulla. Nietzsche non può voler dire questo; vuole infatti il superamento del nichilismo in ogni forma. Se ci rammentiamo del fatto che Nietzsche, con la sua estetica fisiologica, vuole fondare l'arte sulla vita del corpo in carne e ossa, e di come lo fa, ebbene, in questo è insita una affermazione del mondo sensibile, e non la sua abolizione. Sennonché, stando alla lettera dell'ultimo capitolo della storia del platonismo, il « mondo apparente » è abolito. Certo. Ma il « mondo apparente » è soltanto il mondo sensibile secondo l'interpretazione del platonismo. Solo con l'abolizione di quest'ultimo si apre la via per affermare il sensibile e, con esso, anche il mondo non sensibile dello spirito. Basta ricordare l'affermazione che si trova nel frammento n. 820 della *Volontà di potenza*: « Io auguro a me stesso e a tutti coloro che vivono – che si *possono permettere* di vivere – senza le ansie di una coscienza puritana una sempre maggiore spiritualizzazione e moltiplicazione dei loro sensi; sì, vogliamo essere grati ai sensi per la loro finezza, pienezza e forza, offrendo loro in cambio il meglio dello spirito che abbiamo » [VII, III, 268]. Non è necessaria l'abolizione del sensibile né quella del non sensibile. Invece bisogna togliere di mezzo il fraintendimento e l'anatema nei confronti del sensibile, e parimenti l'eccedenza del soprasensibile. Si tratta di spianare la via a una nuova interpretazione del sensibile, partendo da una nuova gerarchia di sensibile e non sensibile. Questa nuova gerarchia non vuole operare un semplice rovesciamento all'interno del vecchio schema gerarchico e apprezzare ora soltanto il sensibile, disprezzando il non sensibile, non vuole porre al livello più alto ciò che stava al livello più basso. Nuova gerarchia e nuova posizione di valori significa: trasformare lo *schema* gerarchico. In tal senso il rovesciamento del platonismo deve diventare uno svincolamento da esso. Fin dove questo arrivi e possa arriva-

re in Nietzsche, fino a che punto si giunga o meno in lui a un superamento del platonismo, sono interrogativi della critica necessari, ma che possono essere posti solo dopo avere ri-pensato l'intima volontà speculativa di Nietzsche – al di là di ogni capziosità, ambiguità e manchevolezza che sarebbe qui facile imputargli.

*La nuova interpretazione della sensibilità e la discrepanza,
che suscita sgomento, tra arte e verità*

Domandiamo: quale nuova interpretazione e classificazione del sensibile e del non sensibile risulta dal rovesciamento del platonismo? In quale misura « il sensibile » è l'autentica « realtà »? Quale trasformazione avviene insieme con il rovesciamento? Quale trasformazione sta alla base del rovesciamento? Dobbiamo domandare in quest'ultima forma poiché non accade che prima si compia il rovesciamento e poi, dalla nuova posizione che ne risulta, si domandi: che cosa è successo? Piuttosto, il rovesciamento ha già la sua forza motrice e la direzione del suo movimento dal nuovo domandare e dalla sua esperienza fondamentale in cui il vero ente, il reale o « la realtà », deve essere determinato in modo nuovo.

Non siamo impreparati a queste questioni, posto che abbiamo seguito lo svolgimento, a esse mirato, dell'intero corso.

Prima di ogni altra cosa, l'esplicita ed esclusiva organizzazione di tutte le questioni in vista dell'arte doveva visibilmente mettere a fuoco la nuova realtà. In particolare, l'esposizione dell'« estetica fisiologica » di Nietzsche è stata impostata in modo che basta ora concepire in maniera più radicale quanto detto là, per seguire l'interpretazione nietzscheana del sensibile nella sua direzione fondamentale, cioè per vedere come Nietzsche, una volta aboliti contemporaneamente il mondo apparente e il mondo vero del platonismo, guadagni stabilità per il suo pensiero.

Come realtà fondamentale dell'arte, Nietzsche individua l'ebbrezza. In antitesi a Wagner, Nietzsche intende questo sentimento dello sviluppo della forza, della pienezza e del mutuo potenziamento di tutte le facoltà come l'essere-al-di-là-di-sé e quindi come il giungere-a-sé nella somma trasparenza dell'essere, non come il cieco dissol-

versi nel delirio. Al tempo stesso, però, vi è qui per Nietzsche l'emergere del fondo abissale della « vita », dei contrasti che sono in essa, non però come qualcosa di moralmente cattivo e da negare, ma come qualcosa di affermato. L'elemento « fisiologico », sensibile-corporale, ha in sé questo al-di-là-di-sé. Questa intima costituzione del « sensibile » è stata chiarita mettendo in risalto il riferimento dell'ebbrezza alla bellezza, e del creare e fruire alla forma. Sono propri di quest'ultima la stabilità, l'ordine, la visione d'insieme, il confine, la legge. Il sensibile è in sé orientato alla visione d'insieme, all'ordine, a ciò che è dominabile e fissato. Basta ora cogliere nei suoi riferimenti fondamentali quello che qui si annuncia riguardo all'essenza del « sensibile » per vedere come per Nietzsche il sensibile costituisca l'autentica realtà.

Il vivente è aperto nei confronti di altre forze, ma in modo tale che, opponendovisi, contemporaneamente le aggiusta secondo la forma e il ritmo, così da valutarle in relazione alla possibilità di incorporarle o di escluderle. In questo angolo visuale tutto quello che capita di incontrare viene interpretato in vista del poter vivere del vivente. Questo angolo visuale e il corrispondente campo visivo delimitano già ciò che il vivente si trova o meno di fronte. La lucertola, per esempio, sente il più leggero fruscio d'erba, non sente il colpo di pistola sparato nella sua vicinanza più prossima. Di conseguenza viene attuata nel vivente una interpretazione del suo ambiente e quindi di tutto quanto accade; non accidentalmente, ma come processo fondamentale della vita stessa: « il carattere prospettico [è] la condizione fondamentale di ogni vita » (VII, 4 [VI, 11, 4]).

In merito a questa costituzione fondamentale del vivente Nietzsche dice:

« L'essenziale degli esseri organici è una *nuova* moltitudine, la quale è essa stessa un accadere » (XIII, 63 [VIII, 1, 32]).

Il vivente ha questo carattere della previsione che scruta, la quale traccia intorno all'essere vivente una « linea d'orizzonte » entro cui gli può in generale apparire qualcosa. Nell'« organico » c'è ora una moltitudine di impulsi e di forze ciascuno dei quali ha la sua prospettiva. La moltitudine delle prospettive differenzia l'organico

dall'in-organico; eppure anche quest'ultimo ha la sua prospettiva, soltanto che in esso – nell'attrazione e nella ripulsione – i « rapporti di potenza » sono fissati in maniera univoca (XIII, 62 [VII, III, 342]). La rappresentazione meccanicistica della natura « inanimata » è soltanto un'ipotesi fatta a fini di calcolo; essa non si accorge che anche qui valgono rapporti di forze e quindi relazioni di prospettive. Ogni punto di forza è in sé prospettico. Di qui risulta chiaro « che non c'è un mondo inorganico » (XIII, 81 [VII, III, 180]). Tutto il « reale » è vivente, è in sé prospettico e si afferma nella sua prospettiva contro altri. In base a ciò comprendiamo l'annotazione di Nietzsche risalente al 1886/87: « Domanda fondamentale: il *prospettico* fa parte forse dell'essenza? O non sarà soltanto una forma di considerazione, una relazione tra diversi esseri? Le diverse forze stanno in relazione in modo che questa relazione è legata all'ottica della percezione? Questa sarebbe possibile se tutto l'essere fosse essenzialmente qualcosa di percipiente » (XIII, 227-28 [VIII, I, 178]). Non ci sarebbe bisogno di lunghe prove per mostrare che questa concezione dell'ente è esattamente quella di Leibniz, soltanto che Nietzsche espunge la metafisica teologica di quest'ultimo, cioè il platonismo. Tutto ciò che è, è in sé prospettico-percipiente, cioè nel significato ora definito: « sensibile ».

Il sensibile non è più l'« apparente », non è più ciò che si è offuscato, è l'unica realtà, il « vero ». E che ne è della parvenza? Fa parte anch'essa dell'essenza del reale. Lo si può vedere facilmente dal carattere prospettico della realtà. La seguente affermazione ci istruisce sulla parvenza nell'ambito del reale strutturato prospetticamente: « Con il mondo organico incomincia l'indeterminatezza e la parvenza » (XIII, 228 [VII, III, 213], cfr. anche 229 [VII, III, 331]). Nell'unità di un essere organico vi è una pluralità di impulsi e di facoltà in lotta fra loro, ciascuno dei quali ha la sua prospettiva. Con una tale moltitudine va perduta l'univocità della prospettiva unica. È data la multivalenza di ciò che si mostra in più prospettive e quindi l'indeterminato, ciò che pare ora così ora altrimenti, e che di conseguenza fa sembrare ora una cosa ora un'altra. Questa sembianza è però una parvenza nel senso della mera parvenza soltanto quando ciò che si mostra in una prospettiva si consolida e viene fissato come

unicamente determinante a scapito di altre prospettive che incalzano vicendevolmente.

In questo modo risultano per l'essere vivente, in quello che egli incontra, cose e « oggetti » fissi, cose stabili con proprietà permanenti, sulle quali esso si regola. L'intero ambito di ciò che è così fissato e stabile è, secondo il vecchio concetto platonico, la regione dell'« essere », del « vero ». Questo essere, visto prospetticamente, non è che la sembianza fissata in modo unilaterale come l'unica determinante, dunque a maggior ragione una mera parvenza; l'essere, il vero, è mera parvenza, errore.

« Nel mondo organico comincia l'errore. "Cose", "sostanze", proprietà, attiv-*"ità"* – tutto ciò non va trasferito nel mondo inorganico! Sono gli errori specifici in forza dei quali vivono gli organismi » (XIII, 69 [VIII, I, 10]).

Nel mondo organico, in quello della vita fisiologica, in cui anche l'uomo rientra, incomincia l'« errore ». Questo non vuol dire che gli esseri viventi, a differenza dell'inorganico, possano sbagliarsi, bensì: ciò che appare nell'orizzonte prospettico determinante di un essere vivente come il suo mondo fisso, questo ente è, nel suo essere, soltanto sembianza, mera parvenza. La logica umana serve a uguagliare, a rendere stabile e controllabile ciò che ci si trova di fronte. L'essere, il vero, che essa « fissa » (*fest-stellt, befestigt*), è solo parvenza; ma una parvenza, una illusorietà, che sono essenzialmente costitutive dell'essere vivente come tale, del suo imporsi e fissarsi nel continuo mutamento. Poiché il reale è in sé prospettico, l'illusorietà stessa fa parte della realtà. La verità, cioè il vero ente, ciò che è stabile, fissato, è, in quanto fissazione di una rispettiva prospettiva, sempre e soltanto una illusorietà giunta a dominare, cioè un errore. Per questo Nietzsche dice (*La volontà di potenza*, n. 493):

« La verità è la specie di errore senza la quale una determinata specie di esseri viventi non potrebbe vivere. Ciò che decide è da ultimo il valore per la *vita* » [VII, III, 182].

La verità, cioè il vero come ciò che è stabile, è una specie di parvenza che si giustifica come condizione necessaria dell'affermazione della vita. Ma riflettendo più a fondo diviene chiaro che ogni sembianza e illusorietà è possibile soltanto se in generale si mostra e appare qualcosa.

Ciò che un tale apparire rende preventivamente possibile è il prospettico stesso. Questo è l'autentico apparire, il farsi vedere. Quando Nietzsche adopera la parola « parvenza », il più delle volte questa è plurivoca. E Nietzsche lo sa:

« Ci sono parole fatali che sembrano esprimere una conoscenza e in verità la *impediscono*; una di queste è la parola "parvenza", "apparenza" » (XIII, 50 [VII, III, 341]).

Nietzsche non è venuto a capo del fatale destino che sta in questa parola, cioè nella cosa stessa. Afferma: « La "parvenza", come la intendo io, è l'unica effettiva realtà delle cose » (XIII, 50 [VII, III, 341]). Questo non vuol dire: la realtà è qualcosa di illusorio, bensì: l'essere reale è in sé prospettico, è un portare alla luce, un fare apparire, è in sé un apparire; la realtà è parvenza.

« Io perciò non pongo "parvenza" in antitesi a "realtà", ma viceversa prendo la parvenza come la realtà che si oppone alla trasformazione in un "mondo di verità" immaginario. Un nome determinato per questa realtà sarebbe "la volontà di potenza", definita dall'interno e non partendo dalla sua natura proteiforme, fluente, inafferrabile » (XIII, 50 [VII, III, 341], scritto al più tardi nel 1886).

La realtà, l'essere, è la parvenza nel senso del far apparire prospettico. Ora, però, è al tempo stesso propria di questa realtà la pluralità di prospettive e quindi la possibilità della sembianza e della sua fissazione, cioè la verità come una specie di parvenza nel senso della « mera » parvenza. Se la verità viene presa come parvenza, cioè come mera parvenza, come errore, questo significa allora: la verità è la parvenza fissata che fa necessariamente parte dell'apparire prospettico, la sembianza. Nietzsche equipara poi sovente questa sembianza alla menzogna: « Il veritiero finisce per capire che egli mente sempre » (XII, 293 [VII, I/1, 39 e 66]). A volte Nietzsche definisce addirittura quell'apparire, la prospettività, come parvenza nel senso dell'illusione e della finzione, e la contrappone alla verità come « essere », la quale in fondo è pure errore.

Ora, abbiamo già visto che il creare, come formare e configurare, e i sentimenti estetici di piacere in riferimento alle forme hanno anch'essi il loro fondamento

nell'essenza della vita. Dunque anche l'arte, anzi proprio l'arte, deve essere intimamente connessa con l'apparire e il far apparire prospettico. L'arte in senso vero e proprio è l'arte in grande stile, essa vuole portare al potere la vita stessa che cresce, non arrestarla, ma lasciarla libera di svilupparsi, trasfigurarla: 1) porla nella chiarezza dell'essere; 2) imporre la chiarezza come elevazione della vita stessa.

La vita è in sé prospettica. Cresce e si potenzia con l'altezza e l'elevazione del mondo messo in luce in una prospettiva, con il potenziamento dell'apparire, cioè del far balenare ciò in cui la vita si trasfigura. « L'arte e nient'altro che l'arte! » (*La volontà di potenza*, n. 853, par. 2 [VIII, III, 310]). L'arte fa apparire la realtà, che è in sé un apparire, nel modo più profondo e più alto nella folgorazione della trasfigurazione. Se la « metafisicità » non significa nient'altro che l'essenza della realtà, e se questa però sta nell'apparire, comprendiamo allora l'affermazione con la quale si chiude il capitolo sull'arte nella *Volontà di potenza* (n. 853): « "L'arte come l'autentico compito della vita, l'arte come la sua attività *metafisica*" » [VIII, III, 312]. L'arte è la più autentica e più profonda volontà di parvenza, cioè volontà di folgorare di ciò che trasfigura, in cui si fa visibile la somma legge dell'esistenza. La verità, invece, è la sembianza di volta in volta fissata che fa stare ferma la vita su una determinata prospettiva e la conserva. In quanto è un tale fissare, la « verità » è una stasi, e quindi inibizione e distruzione della vita:

« Abbiamo l'arte per non perire per colpa della verità » (*La volontà di potenza*, n. 822 [VIII, III, 289]).

È « impossibile... vivere con la verità » se la vita è sempre potenziamento della vita. La « volontà di potenza », cioè la sembianza fissata, è « già un sintomo della degenerazione » (XIV, 368 [VIII, III, 289]). Ora è chiaro che cosa significa la quinta tesi capitale sull'arte, quella conclusiva: *l'arte vale più della verità*.

Arte e verità sono modi dell'apparire prospettico. Il valore del reale si misura però a seconda di come esso soddisfi l'essenza della realtà, di come attui l'apparire e potenzi la realtà. *L'arte come trasfigurazione potenzia la vita più di quanto non faccia la verità come fissazione di una sembianza*.

Ora vediamo anche in quale misura il rapporto di arte e verità debba essere per Nietzsche, e per la sua filosofia in quanto platonismo rovesciato, una discrepanza. V'è discrepanza soltanto là dove i termini che si dividono devono divergere partendo dall'unità del coappartenere e passando per essa. L'unità del coappartenere è data da una realtà, dall'apparire prospettico. Ne fanno parte la sembianza e il balenare come trasfigurazione. Affinché il reale (il vivente) possa *essere* reale, deve da una parte fissarsi in un determinato orizzonte, dunque restare nella sembianza della verità. Affinché però questo reale possa *rimanere* reale, deve d'altra parte trasfigurarsi andando al di là di sé, deve elevarsi nel folgorare di ciò che nell'arte è creato, cioè deve andare contro la verità. Arte e verità, facendo parte in modo ugualmente essenziale dell'essenza della realtà, divergono e si contrappongono reciprocamente.

Ora, però, poiché per Nietzsche la parvenza, anche in quanto prospettica, mantiene ancora il carattere dell'irrealtà, dell'illusione, della finzione, egli deve dire:

« La volontà di *parvenza*, di illusione, di finzione, di divenire e di cambiamento è più profonda, "più metafisica" [cioè più corrispondente all'essenza dell'essere] della volontà di *verità*, di realtà, di essere » (XIV, 369 [VIII, III, 311]).

Ciò viene espresso in modo ancora più deciso nella *Volontà di potenza*, n. 853, par. 1, dove la parvenza è equiparata alla « menzogna »:

« Noi abbiamo bisogno della *menzogna* per arrivare a vincere questa realtà, questa "verità", cioè per *vivere*... Che la menzogna sia necessaria per vivere, anche ciò fa parte a sua volta di questo carattere terribile e problematico dell'esistenza » [VIII, II, 396].

Verità e arte sono ugualmente necessarie per la realtà. In quanto ugualmente necessarie, esse stanno divise. Ma questo rapporto diviene tale da suscitare sgomento soltanto se prima pensiamo che il creare, cioè l'attività metafisica in quanto arte, assume un'altra necessità non appena è riconosciuta la realtà di fatto del più grande evento, la morte del dio morale. Adesso per Nietzsche l'esistenza può essere sopportata ormai soltanto nel crea-

re. Ormai solo la traduzione della realtà nella potenza della sua legge e delle sue possibilità somme garantisce l'essere. Ma il creare, in quanto arte, è volontà di parvenza, sta diviso dalla verità.

L'arte in quanto volontà di parvenza è la forma suprema della volontà di potenza. Ma quest'ultima, in quanto carattere fondamentale dell'ente, in quanto essenza della realtà, è in sé quell'essere che vuole se stesso volendo essere il divenire. Nietzsche tenta così di pensare insieme, nella volontà di potenza, l'unità dell'antica antitesi di essere e divenire. L'essere in quanto stabilità deve far *essere* il divenire un divenire. Con ciò è indicata l'origine del pensiero dell'« eterno ritorno ».

Nel 1886, nel pieno del lavoro alla progettata opera capitale, apparve in una nuova edizione il primo scritto di Nietzsche, *La nascita della tragedia dallo spirito della musica* (1872). Recava il titolo mutato *La nascita della tragedia. Ovvero: Grecità e pessimismo. Nuova edizione con il tentativo di un'autocritica* (cfr. I, 1-14 [III, I 1-15]). Il compito con il quale quel libro si era cimentato per la prima volta era rimasto per Nietzsche lo stesso. Egli lo fissa in una sentenza che da allora in poi è stata spesso citata, ma altrettanto spesso anche fraintesa. La retta interpretazione risulta dall'insieme del presente corso universitario. Questa sentenza, retamente intesa, può servire da contrassegno per caratterizzare l'impostazione e la direzione del domandare del corso. Nietzsche scrive:

« E tuttavia non voglio del tutto nascondere quanto esso mi appaia oggi spiacevole, quanto estraneo mi si presenti dopo sedici anni – ai miei occhi divenuti più vecchi, cento volte più viziati, ma nient'affatto più freddi, e che non sono divenuti più estranei neppure a quel compito cui osò accostarsi per la prima volta quel libro temerario – cioè *a vedere la scienza con l'ottica dell'artista e l'arte invece con quella della vita* » (I, 4 [III, I, 6]).

Mezzo secolo è passato sull'Europa da quando fu stesa questa sentenza. In questi ultimi decenni essa è stata ripetutamente fraintesa, proprio da parte di coloro che si affannavano a contrapporsi allo sradicamento e alla devastazione crescenti della scienza. Se ne estrapolava il seguente senso: le scienze non devono più essere trattate in maniera arida e noiosa, non devono essere lasciate « in-

vecchiare nella polvere del tempo » lontane dalla « vita », ma devono essere configurate in modo « artistico », stimolante, gradevole, con gusto. Tutto ciò perché la scienza configurata in modo artistico deve essere riferita alla « vita », deve rimanere vicina alla « vita » e divenire per essa immediatamente utilizzabile.

Soprattutto alla generazione che studiò nelle università tedesche tra il 1909 e il 1914 tale sentenza di Nietzsche fu propinata in siffatta interpretazione. Già in questo fraintendimento ci fu di aiuto. Ma allora non c'era nessuno in grado di poterci dare la lettura corretta; infatti, a tal fine è necessario ridomandare la domanda fondamentale della filosofia occidentale, la domanda dell'essere – sviluppata come domandare effettivo.

Per comprendere la sentenza menzionata: « *vedere la scienza con l'ottica dell'artista e l'arte invece con quella della vita* » bisogna richiamare l'attenzione su quattro punti che, dopo quanto finora discusso, non ci possono più essere incogniti.

1) « Scienza » vuol dire qui il sapere come tale, il rapporto con la verità.

2) Il doppio rinvio all'« ottica » dell'artista e a quella della vita indica che il « carattere prospettico » dell'essere diventa essenziale.

3) L'equiparazione di artista e arte esprime in modo diretto il fatto che l'arte richiede di essere concepita nella prospettiva dell'artista, del creare, del grande stile.

4) « Vita » non vuol dire qui né l'essere soltanto animale e vegetale e neppure quell'affaccendamento incalzante e immediatamente tangibile di ogni giorno, ma « vita » è la denominazione dell'essere nella nuova interpretazione secondo la quale esso è un divenire. La « vita » non è intesa né in senso « biologico » né « pratico », ma metafisico. L'equiparazione di essere e vita non è nemmeno una espansione eccessiva del biologico, per quanto spesso possa sembrare così, ma è una interpretazione mutata del biologico partendo da un essere concepito a un livello più alto; tutto ciò, certo, rimane insoluto nel vecchio schema: « essere e divenire ».

La sentenza di Nietzsche vuole dire: partendo dall'essenza dell'essere l'arte deve essere concepita come l'accadere fondamentale dell'ente, come l'autentico elemento creativo. Ma l'arte così concepita fornisce l'orizzonte entro il quale si può stimare come stiano le cose in merito

alla « verità », e in quale rapporto stiano arte e verità. Il detto non parla né di una commistione dell'elemento artistico con la « attività scientifica », o addirittura di un indebolimento estetico del sapere, né vuol dire che l'arte debba correre dietro alla scienza e servirla, dato che è invece l'arte, il grande stile, a dover diventare l'autentica legislazione per l'essere dell'ente.

La sentenza di Nietzsche esige il sapere dell'evento del nichilismo, sapere che per Nietzsche include allo stesso tempo la volontà del suo superamento, e precisamente in base a ragioni e domande originarie.

« Vedere la scienza con l'ottica dell'artista » significa: stimarla secondo la sua forza creatrice, non in base all'utilità immediata e nemmeno in base a un vuoto significato eterno.

Ma il creare stesso deve essere valutato secondo l'originarietà con la quale si cala nell'essere, non come mera prestazione del singolo né come diletto per i molti. Il saper stimare, cioè il saper agire secondo la misura dell'essere, è esso stesso il creare sommo perché è il predisporre la disponibilità per gli dèi, è il sì all'essere. « Il superuomo » è l'uomo che fonda l'essere in modo nuovo – nel rigore del sapere e nel grande stile del creare.

II L'ETERNO RITORNO DELL'UGUALE

Il pensiero che guiderà questo corso universitario può essere accennato con un detto del pensatore di cui dobbiamo avere presente l'opera, prima di poterci confrontare fecondamente con essa:

« Intorno all'eroe tutto diventa tragedia, intorno al semi-dio tutto diventa dramma satiresco; e intorno a Dio tutto diventa – che cosa? “mondo”, forse? » (*Al di là del bene e del male*, n. 150 [VI, II 79]).

*La dottrina dell'eterno ritorno come pensiero fondamentale
della metafisica di Nietzsche*

La posizione metafisica di fondo di Nietzsche è definita dalla sua dottrina *dell'eterno ritorno dell'uguale*. Nietzsche stesso la chiama la dottrina « della circolazione incondizionata e infinitamente ripetuta di tutte le cose » (*Ecce homo*, XV, 65 [VI, III, 322]). La dottrina contiene una asserzione sull'ente nel suo insieme. L'aspetto desolato e sconsolato di questa dottrina balza subito all'occhio. Per questo, già nell'udirla, la respingiamo. Siamo tanto più recalcitranti nei suoi confronti quanto più ci rendiamo conto che essa non può essere « dimostrata » al

modo in cui solitamente ci si immagina una « dimostrazione ». Non può dunque stupire il fatto che ci si scandalizzi di questa dottrina e che ci si rassegni assai mal volentieri a essa, seguendo diverse scappatoie. O la si espunge semplicemente dalla filosofia di Nietzsche; oppure la si annovera per forza di cose tra le sue componenti, costretti dal fatto che vi compare con insistenza. In questo caso la si spiega come qualcosa di eccentrico e di impossibile, da valutare soltanto come professione di fede personale; essa non rientrerebbe nel sistema vero e proprio della filosofia di Nietzsche. Oppure la si spaccia per qualcosa di assolutamente ovvio, il che è altrettanto superficiale e arbitrario quanto la sua eliminazione; infatti, nella sua essenza la dottrina dell'eterno ritorno rimane una stranezza. Rimane aperta la questione se sia possibile togliere di mezzo questa stranezza con l'interpretazione che dà Ernst Bertram nel suo fortunato libro su Nietzsche, chiamandola « questo beffardo mistero della follia dell'ultimo Nietzsche ».*

Di fronte alle molteplici oscurità e ai molti imbarazzi relativi alla dottrina nietzscheana dell'eterno ritorno bisogna fin da principio dire, e in un primo momento lo si può fare soltanto in forma di affermazione, che la dottrina dell'eterno ritorno dell'uguale è la dottrina fondamentale nella filosofia di Nietzsche. Senza questa dottrina, quale suo fondamento, la filosofia di Nietzsche è come un albero senza radici. Ma ciò che una radice è, lo sperimentiamo soltanto andando a vedere come il tronco stia impiantato sulla radice, come e in che cosa la radice stessa si radichi. Se tuttavia la dottrina dell'eterno ritorno viene estrapolata e messa da parte come una « teoria » compilando un elenco di affermazioni, ciò che così ne risulta è come una radice strappata dal terreno e segata via dal tronco, dunque non è più una radice che si radica – una dottrina come dottrina fondamentale – ma ormai solamente qualcosa di staccato. La dottrina nietzscheana dell'eterno ritorno dell'uguale ci rimane preclusa, e ci rimane pure impedita una presa di posizione nei confronti della filosofia di Nietzsche nel suo insieme e in base al

* Ernst Bertram, *Nietzsche. Versuch einer Mythologie*, 2ª ediz., Bondi, Berlin, 1919 (1ª ediz., ivi, 1918), p. 12 (trad. it. di Martha Keller, Introduzione di Lea Ritter Santini, *Nietzsche. Per una mitologia*, Il Mulino, Bologna, 1988, p. 56).

suo nucleo, finché non *domandiamo* di essa entro uno spazio di domande che diano a questa filosofia la possibilità di dispiegarsi dinanzi a noi – o meglio *in* noi – in tutte le sue profondità abissali e i suoi fondamenti reconditi.

La dottrina dell'eterno ritorno dell'uguale contiene una asserzione sull'ente nel suo insieme. Essa, pertanto, si avvicina a dottrine corrispondenti che da lungo tempo sono correnti per il pensiero occidentale e che hanno influito in maniera essenziale sulla configurazione della storia occidentale – non soltanto su quella della filosofia: tale è la dottrina di Platone secondo la quale l'ente ha la sua essenza nelle « idee » in base alle quali deve essere stimato; ciò che è si commisura su ciò che deve essere. Tale è la dottrina penetrata nel pensiero occidentale attraverso la Bibbia e la dottrina della chiesa cristiana, secondo la quale uno spirito personale, inteso come creatore, ha prodotto tutto ciò che è. La dottrina di Platone e la dottrina cristiana sull'ente nel suo insieme sono andate incontro nel corso della storia occidentale a molteplici fusioni e hanno subito diversi mutamenti. Entrambe, sia in sé sia nelle loro commistioni, hanno anzitutto il vantaggio di essere diventate, attraverso una tradizione bimillenaria, una consuetudine di pensiero. Questa assuefazione rimane determinante anche là dove, da tempo, la dottrina originaria di Platone non viene più pensata, anche là dove la fede cristiana si è estinta e ha fatto posto a una rappresentazione ormai soltanto razionale di un governatore « onnipotente » del mondo e di una « provvidenza ».

La dottrina nietzscheana dell'eterno ritorno dell'uguale non è una dottrina qualsiasi sull'ente accanto ad altre, ma è una dottrina nata dal più duro confronto con il modo di pensare platonico-cristiano e con la sua incidenza e degenerazione in età moderna. Questo modo di pensare viene posto contemporaneamente da Nietzsche quale tratto fondamentale del pensiero metafisico in generale e della sua storia.

Se pensiamo anche solo in maniera approssimativa tutto questo, è chiaro allora che cosa rimane da fare se *poniamo la domanda* circa la posizione metafisica di fondo di Nietzsche nel pensiero occidentale. Le prime cose necessarie sono tuttavia un resoconto provvisorio sulla genesi della dottrina dell'eterno ritorno nel pensiero di Nietzsche, una connotazione dell'*ambito* di pensiero da cui essa scaturisce e una descrizione della sua « forma »

così come si presenta. Bisogna poi domandare in che misura è assunta, con tale dottrina, una posizione metafisica di fondo; bisogna stabilire in che cosa consiste l'essenza di una posizione metafisica di fondo. Solo una volta giunti a questo punto si può tentare di sviluppare il contenuto essenziale della dottrina così che sia chiaro in quale modo i capisaldi dell'intera filosofia di Nietzsche hanno in essa il loro fondamento e il loro ambito. Infine, al cospetto di tale posizione metafisica di fondo di Nietzsche quale ultima posizione raggiunta dal pensiero occidentale, bisogna domandare se, e come, vi venga posta l'autentica domanda della filosofia, o se essa non rimanga invece non domandata, e se sì, perché.

L'andamento del corso si articola così in quattro sezioni. Possono essere brevemente denotate mediante i seguenti punti:

a) L'esposizione provvisoria della dottrina dell'eterno ritorno dell'uguale secondo la sua genesi, le sue forme e il suo ambito.

b) L'essenza di una posizione metafisica di fondo. La sua possibilità, fino a oggi, nella storia complessiva della filosofia occidentale.

c) L'interpretazione della dottrina dell'eterno ritorno quale *ultima* posizione « metafisica » fondamentale nel pensiero metafisico.

d) La fine della filosofia occidentale e il suo *altro* inizio.

[La discussione del punto c) costituisce la conclusione del corso universitario « La volontà di potenza come conoscenza » (cfr. sotto, pp. 531-40), la discussione del punto d) è tentata sotto il titolo « La determinazione del nichilismo secondo la storia dell'essere » (cfr. sotto, pp. 809-861)].

Dopo quanto detto, non c'è più tanto bisogno di assicurare che una reale comprensione della posizione metafisica di fondo di Nietzsche ci riuscirà soltanto dopo avere percorso il quarto gradino. Ciò che, nell'esposizione della dottrina dell'eterno ritorno, deve rimanere necessariamente oscuro al primo gradino perviene alla chiarezza propria della questione che è stata sviluppata soltanto al quarto gradino. Qui, il rango e la necessità della filosofia si giustificano in virtù di quest'ultima.

La genesi della dottrina dell'eterno ritorno

Sulla genesi del pensiero dell'eterno ritorno dell'uguale Nietzsche ci ha lasciato un suo resoconto. La ragione immediata di ciò è che Nietzsche ha attribuito a questa dottrina un significato eccelso. La ragione più profonda va cercata nell'usanza, che Nietzsche praticò fin dalla gioventù, di accompagnare costantemente il proprio lavoro speculativo con un'autoriflessione di cui ha lasciato una esplicita annotazione. Si tende a spiegare con troppa facilità questo modo di parlare di se stesso nei propri scritti, dichiarando che Nietzsche avrebbe ceduto qui a una inclinazione eccessiva al narcisismo e all'esibizionismo. Se si aggiunge poi la circostanza che la vita di Nietzsche finì nella follia, il conto è presto chiuso: questo dare importanza alla propria persona è ritenuto una avvisaglia della successiva follia. In che misura si tratti di un giudizio errato dovrà risultare da sé alla conclusione di questo corso. Perfino quell'ultima autopresentazione, in apparenza non parca di esagerazioni, che Nietzsche stese nell'autunno del 1888, immediatamente prima del crollo — *Ecce homo. Come si diventa ciò che si è* (XV, 1 sgg. [VI, III, 262 sgg.]) —, non va valutata nella prospettiva della successiva follia. Anche in questo caso l'interpretazione deve essere ricavata dal contesto in cui rientrano tutte le considerazioni di Nietzsche su se stesso: cioè dal suo *compito* speculativo e dal suo attimo storico. Che Nietzsche torni ripetutamente a riflettere su se stesso è il contrario di un vanitoso autorispecchiamento; è il continuo prepararsi al sacrificio che il suo compito esige da lui, una necessità che Nietzsche avvertiva fin dai tempi lucidi della propria gioventù. Come si vuole altrimenti spiegare il fatto che il diciannovenne maturando Nietzsche in un resoconto autobiografico scrisse (18 settembre 1863) affermazioni come le seguenti: « Come pianta nacqui presso il campo-santo, come uomo in una canonica »? La conclusione di questa stesura del racconto della propria vita fino a quel momento recita: « E così l'uomo crescendo si libera di tutto quanto un tempo lo teneva avvinto; non occorre che spezzi i ceppi, questi cadono da soli, inaspettatamente, quando un dio lo comanda; e dov'è l'anello che alla fine lo abbraccia ancora? È il mondo? È Dio?... » (cfr. *Mein Leben. Autobiographische Skizze des jungen Nietzsche* [La mia vita. Schizzo autobiografico del giovane Nietz-

sche], Diesterweg, Frankfurt a.M., 1936).^{*} Questa autopresentazione fu trovata soltanto nel 1936 inventariando il lascito della sorella di Nietzsche e fu pubblicata come opuscolo, su mia proposta, dall'Archivio Nietzsche. Il mio intento era di dare agli odierni e ai futuri diciannovesimi tedeschi qualcosa di essenziale da pensare.

Le retrospettive e le panoramiche autobiografiche di Nietzsche sono sempre e soltanto prospettive sul suo compito. Quest'ultimo è per lui l'autentica realtà. Vi palpitano tutte le relazioni che egli vuole ottenere, sia quelle con se stesso, sia quelle con i suoi intimi e con gli estranei. In base a ciò dobbiamo interpretare anche lo strano fatto che Nietzsche scrive gli abbozzi delle proprie lettere direttamente nei suoi «manoscritti», non per risparmiare carta, ma per l'appartenenza dell'epistolario – anche le lettere sono riflessioni – all'opera. Ma solo la grandezza del compito e la fermezza nell'affrontarlo danno il diritto, o meglio, conducono alla necessità di un tale isolamento in se stesso. Per questo i resoconti autobiografici di Nietzsche non vanno mai letti come annotazioni diaristiche di una persona qualunque, unicamente per soddisfare la curiosità. I resoconti, per quanto a volte le apparenze dicano il contrario, sono stati per lui la cosa più difficile, perché fanno parte dell'unicità della missione, sua e soltanto sua. Quest'ultima consiste anche nel far vedere attraverso la propria storia – in un tempo di decadenza, di falsificazione di ogni cosa, di mera laboriosità in tutti i campi – che il *pensiero in grande stile* è un *agire* genuino, e precisamente nella sua forma più potente, anche se più *tacita*. Qui la distinzione altrimenti corrente tra la «mera teoria» e la «prassi» utile non ha più alcun senso. Ma Nietzsche sapeva pure che la caratteristica che contraddistingue i creativi, e che su loro grava, è di non avere bisogno anzitutto degli altri per liberarsi del proprio piccolo io:

«Quando mai un grande uomo fu seguace e adepto di se stesso? Egli infatti si fece da parte da sé passando dalla parte – della grandezza!» (XII, 346 [VII, 1/2, 117 e 100]; 1882-84).

^{*} Friedrich Nietzsche, *La mia vita. Scritti autobiografici 1856-1869*, nota introduttiva di Mazzino Montinari, versione di Mario Carpitella, Adelphi, Milano, 1977, pp. 133 e 136.

Questo però non esclude, anzi, esige che il pensatore autentico non abbandoni il granito che è in sé, la roccia primordiale del suo pensiero essenziale.

«Sei tu uno che *come pensatore* è fedele alla propria tesi, – non come un azzeccarbugli, ma come un soldato al comando ricevuto?» (XIII, 39 [VIII, 1, 28]; cfr. XIII, 38 [VIII, 1, 45]).

Con queste osservazioni dovremmo esserci messi al sicuro dal fraintendere i resoconti autobiografici di Nietzsche – cioè i resoconti sul compito presente in lui stesso – sia nel senso di un meditabondo rodarsi l'anima, sia nel senso di una messa in scena del proprio io.

Il menzionato resoconto autobiografico del diciannovenne Nietzsche si conclude con le domande: «e dov'è l'anello che alla fine lo [l'uomo] abbraccia ancora? È il mondo? È Dio?...». Alla domanda relativa all'anello che girando in circolo abbraccia l'ente nel suo insieme, Nietzsche ha risposto poco meno di due decenni più tardi con la propria dottrina dell'eterno ritorno dell'uguale.

«Come non dovrei anelare all'eternità e al nuziale anello degli anelli, – l'anello del ritorno!» (*Così parlò Zarathustra*, parte terza, ultimo brano: «I sette sigilli. (Ovvero: il canto "si e amen")» [VI, 1, 279]).

In uno dei primi abbozzi dell'esposizione della dottrina dell'eterno ritorno si dice:

«*Quarto libro*: che abbraccia con respiro ditirambico: "Anulus aeternitatis". Desiderio di rivivere tutto ancora una volta ed eterne volte... Sils-Maria, 26 agosto 1881» (XII, 427 [V, 11, 406]).

Rispondere alle domande poste alla fine – se questo anello sia il mondo o Dio o nessuno dei due, oppure entrambi nell'unità originaria – equivale a interpretare la dottrina dell'eterno ritorno dell'uguale.

Anzitutto bisogna ascoltare il resoconto di Nietzsche sulla genesi del pensiero dell'eterno ritorno dell'uguale. Si trova nello scritto già menzionato *Ecce homo. Come si diventa ciò che si è* (1888), che apparve soltanto nel 1908 (XV, 1 sgg. [VI, 111, 263 sgg.]). Il terzo capitolo dello scritto è intitolato: «Perché scrivo libri così buoni». Vi vengono caratterizzati, seguendo la loro successione, gli

scritti pubblicati da Nietzsche. La sezione su *Così parlò Zarathustra*. Un libro per tutti e per nessuno incomincia così:

« E ora racconterò la storia dello *Zarathustra*. La concezione fondamentale dell'opera, il *pensiero dell'eterno ritorno*, la suprema formula dell'affermazione che possa mai essere raggiunta –, è dell'agosto 1881; è annotato su un foglio, in fondo al quale è scritto: "6000 piedi al di là dell'uomo e del tempo". Camminavo in quel giorno lungo il lago di Silvaplana attraverso i boschi; presso una possente roccia che si levava in figura di piramide, non lontano da Surlei, mi arrestai. Ed ecco giunse a me quel pensiero » (XV, 85 [VI, III, 344]).

Nel paesaggio dell'Engadina superiore, in cui Nietzsche mise piede per la prima volta in quella estate del 1881 e che egli percepì subito come un dono della vita, in tale paesaggio che da allora in poi divenne uno dei suoi principali luoghi di lavoro gli giunse il pensiero dell'eterno ritorno. (Chi non conosce questo paesaggio lo trova illustrato in Carl Friedrich Meyer, all'inizio del suo *Jürg Jenatsch*). Il pensiero dell'eterno ritorno non fu calcolato e ricavato da altre proposizioni, ma giunse; giunse come tutti i grandi pensieri soltanto perché – inavvertito – era stato preparato e sofferto attraverso un lungo lavoro. Ciò che qui Nietzsche chiama « pensiero » è – inteso in termini provvisori – un progetto dell'ente nel suo insieme riguardo a *come* l'ente è ciò che è. Un tale progetto dischiude l'ente in modo che, per mezzo suo, tutte le cose cambiano volto e peso. *Pensare* veramente un siffatto pensiero essenziale significa: entrare nella nuova chiarezza che il pensiero dischiude, vedere alla sua luce tutte le cose e trovarsi pronti, con l'intera volontà, a tutte le decisioni in esso racchiuse. Certo, noi siamo abituati a ritenere tali pensieri « meri » pensieri, come qualcosa di irreal e inefficace. In verità, questo pensiero dell'eterno ritorno dell'uguale significa uno scotimento dell'intero essere. L'ambito visivo nel quale il pensatore guarda non è più l'orizzonte delle sue « esperienze vissute personali », è qualcosa d'Altro, diverso da lui stesso, qualcosa che se ne è andato al di sopra e al di sotto di lui e che d'ora in poi è presente, qualcosa che non appartiene più a lui, al pensatore, ma che rimane quello di cui egli non è che parte. Questo evento non è in contraddizione con il fatto che in

un primo momento, e perfino alla lunga, il pensatore conserva come propria questa cognizione, dovendo egli diventare il sito del suo svilupparsi. È per questo che inizialmente Nietzsche quasi non parla della sua cognizione dell'« eterno ritorno dell'uguale », e perfino con i pochi amici lo fa solo in termini allusivi. Così, il 14 agosto 1881 scrive da Sils-Maria all'amico-aiutante Peter Gast:

« Ebbene, mio caro buon amico! Il sole di agosto è sopra di noi, l'anno se ne va, sui monti e nei boschi arrivano la quiete e la pace. Ai miei orizzonti sono emersi pensieri quali mai ho veduto, – dei quali non voglio lasciar trapezare nulla, mantenendomi in una calma imperturbabile. Dovrò ben vivere ancora *alcuni* anni! ».

Nietzsche progettava allora di tacere per i dieci anni a venire e di dedicarsi interamente a sviluppare il pensiero dell'eterno ritorno. In verità, già l'anno dopo e in quelli seguenti ruppe più volte questo progettato silenzio, eppure in questi scritti parla del suo pensiero fondamentale o direttamente solo per brevi allusioni, o indirettamente in modo velato e per similitudini. Questo silenzio sulla cosa più essenziale gli viene da quell'atteggiamento che alcuni anni dopo (1886) ha caratterizzato nei seguenti termini:

« Non si ama più abbastanza la propria conoscenza, appena la si comunica » (*Al di là del bene e del male*, n. 160 [VI, II, 80]).

Nell'attimo in cui « il pensiero dell'eterno ritorno » giunse a lui, il mutamento del suo stato d'animo fondamentale, che andava facendosi strada già da qualche tempo, divenne definitivo. La preparazione di questo mutamento è indicata nel titolo dello scritto pubblicato poco prima (nello stesso 1881): *Aurora*. Reca come motto un detto proveniente dal *Rgveda* indiano: « Ci sono tante aurore che ancora devono risplendere ». Il definitivo consolidamento del mutato stato d'animo fondamentale, in base al quale soltanto Nietzsche si insedia saldamente nel suo destino, si annuncia nel titolo dello scritto apparso l'anno seguente, nel 1882: *La gaia scienza*. Lo scritto, dopo un « preludio » introduttivo, è articolato in quattro libri. Nella seconda edizione (1887) furono aggiunti un quinto libro e una appendice, con l'accompagnamento di

una prefazione. Alla fine della prima edizione della *Gaia scienza* Nietzsche parla per la prima volta pubblicamente del suo pensiero dell'eterno ritorno. Sembra così non solo che già dopo un anno egli rompa il progettato silenzio, ma che nemmeno ami più abbastanza la sua conoscenza, dal momento che la comunica. Ma questa comunicazione è molto strana. È aggiunta alla fine della *Gaia scienza* solo per inciso. Il pensiero dell'eterno ritorno non vi è presentato come una dottrina. Viene buttato lì come un'idea bizzarra, come un trastullarsi con una possibile immagine. La comunicazione (*Mitteilung*) non è una con-divisione con gli altri (*Mit-teilung*), ma piuttosto un mascheramento. Lo stesso vale anche per l'esternazione sul pensiero dell'eterno ritorno immediatamente successiva. Essa ha luogo due anni più tardi nella terza parte dello *Zarathustra* (1884). Qui, in verità, Nietzsche parla dell'eterno ritorno dell'uguale in modo diretto e più diffuso, ma, daccapo, soltanto nella forma letteraria del discorso messo in bocca alla figura poetica di Zarathustra (VI, 223 sgg. [VI, 1, 189]). E anche la terza e ultima comunicazione di Nietzsche sul suo pensiero più essenziale è contenuta in termini molto concisi ed è esternata solo in forma di domanda. Si trova nello scritto apparso nel 1886 *Al di là del bene e del male*.

Se guardiamo nell'insieme questa esternazione fatta tre volte, è assai poco per un pensiero che deve essere il pensiero fondamentale dell'intera filosofia. Questa reticenza nella comunicazione equivale a un passare sotto silenzio; soltanto questo è il retto passare sotto silenzio; perché chi tace del tutto tradisce con ciò il suo tacere; invece soltanto chi parla scarsamente in una comunicazione che vela passa sotto silenzio il fatto che in realtà sta tacendo.

Se le nostre conoscenze rimanessero limitate a quanto Nietzsche pubblicò, non potremmo mai arrivare a conoscere quello che Nietzsche già sapeva e stava preparando e continuamente ripensava, ma che tenne invece per sé. Solo prendendo visione del lascito manoscritto si ha un quadro più chiaro. I lavori preliminari alla dottrina dell'eterno ritorno sono stati nel frattempo pubblicati in ordine sparso nei volumi contenenti gli scritti postumi dell'edizione in ottavo grande (voll. XII-XVI).

Per penetrare realmente nel pensiero fondamentale dell'autentica filosofia di Nietzsche, è di grande impor-

tanza discernere tra ciò che Nietzsche stesso ha comunicato al riguardo e ciò che egli tenne per sé. Questa distinzione tra la comunicazione diretta, che apparentemente è solo superficiale, e il passare sotto silenzio, che sembra recondito, è inevitabile in riferimento alle esternazioni filosofiche in generale, e a quelle di Nietzsche in particolare. A tale riguardo non si deve operare subito una svalutazione, come se la comunicazione avesse minore importanza di quello che è stato tenuto per sé.

Un caso completamente diverso rispetto alle comunicazioni filosofiche è quello delle pubblicazioni della scienza specialistica. La differenza ci deve essere chiara, perché tendiamo fin troppo facilmente a usare come metro per le comunicazioni filosofiche il carattere delle pubblicazioni scientifiche. La scienza specialistica ha assunto nel corso del XIX secolo il carattere di una industria; qui il prodotto confezionato deve venir fuori il più rapidamente possibile, per essere utilizzabile da parte degli altri, ma anche affinché la propria scoperta non venga sottratta da altri o lo stesso lavoro non sia ripetuto da altri. Questo vale in particolare quando e dove, come nella moderna indagine scientifica della natura, devono essere organizzate serie di esperimenti di grandi e costose dimensioni. È assolutamente normale, quindi, che da noi si istituiscano finalmente dei centri di documentazione per avere un quadro d'insieme unitario di quali dissertazioni di dottorato e quali comunicazioni di risultati sperimentali, su quali questioni e in quale direzione, siano già disponibili. Menzioniamo, per inciso, un esempio contrario: è certo che oggi i Russi sono impegnati nel campo della fisiologia in ricerche molto costose, compiute già quindici anni or sono in America, ma delle quali, in seguito al blocco nei confronti della scienza estera, essi non possono sapere nulla.

Corrispondentemente alla disposizione complessiva della storia dell'uomo sulla terra, il carattere tecnico-industriale avviato da circa un secolo e mezzo contribuirà a determinare l'ulteriore destino della scienza odierna. Il contenuto semantico della parola « scienza » si svilupperà quindi in questa direzione che lo porta a identificarsi con il concetto francese di *science*, termine con il quale si intendono le discipline matematico-tecniche. Già oggi i grandi rami dell'industria e lo stato maggiore generale sono molto meglio « informati » delle « università » sulle

necessità « scientifiche »; essi hanno già anche mezzi più consistenti e le forze migliori, perché sono in effetti più vicini al « reale ».

Le cosiddette « scienze dello spirito » però non si svilupperanno a ritroso fino a diventare una componente delle « belle arti » di un tempo, ma si trasformeranno in uno strumento di educazione « politico-ideologica ». Solo dei ciechi e dei visionari crederanno ancora che l'immagine e la distribuzione delle scienze, e la loro pratica nel decennio tra il 1890 e il 1900, potranno essere mantenute, con gli opportuni ritocchi, per l'eternità. Lo stile tecnico della scienza moderna, già prefigurato nei suoi inizi, non viene modificato da posizioni di nuove finalità per questa tecnica, ma viene con ciò definitivamente consolidato e legittimato. Senza la tecnica dei grandi laboratori, senza la tecnica delle grandi biblioteche e dei grandi archivi e senza la tecnica di un sistema di informazioni completo, sono oggi impensabili un lavoro scientifico fruttuoso e i corrispondenti effetti. Ogni indebolimento e impedimento di questi elementi di fatto è reazione.

A differenza che nella « scienza », in filosofia le cose stanno in modo del tutto diverso. Dicendo qui « filosofia » si intende soltanto l'opera dei grandi pensatori. Questa, anche nel modo di comunicare, ha i suoi tempi e le sue leggi. La fretta di pubblicare e la paura di arrivare troppo tardi vengono qui a cadere già per la ragione che dell'essenza di ogni genuina filosofia fa parte l'essere necessariamente fraintesa dai suoi contemporanei. Perfino nei confronti di se stesso il filosofo deve cessare di essere un proprio contemporaneo. Quanto più una dottrina filosofica è essenziale e rivoluzionaria, tanto più essa richiede che prima si formino gli uomini e le generazioni che devono accoglierla. Così, ancora oggi noi dobbiamo durare fatica per capire ad esempio la filosofia di Kant nel suo contenuto essenziale e per liberarla dai fraintendimenti dei suoi contemporanei e dei suoi seguaci.

Anche Nietzsche, con le poche cose velate che egli stesso comunica sulla sua dottrina dell'eterno ritorno, non pretende di essere capito in modo compiuto, ma vuole avviare un cambiamento dello stato d'animo fondamentale, in base al quale poi la sua dottrina possa essere colta e risultare efficace. Vuole trasformare i suoi contemporanei soltanto in padri e antenati di quello che deve veni-

re (*Così parlò Zarathustra*, parte seconda, « Sulle isole Beate »).

Richiamiamo perciò alla mente dapprima le comunicazioni fatte da Nietzsche stesso e accontentiamoci di una delucidazione del tutto provvisoria. A questo seguirà il quadro sinottico di quanto Nietzsche tenne per sé.

La prima comunicazione di Nietzsche della dottrina dell'eterno ritorno

Poiché per una comunicazione filosofica sono essenziali il contesto e il modo in cui essa ha luogo, se vogliamo procedere ulteriormente nella comprensione della dottrina dell'eterno ritorno dobbiamo imprimerci bene in mente il fatto che Nietzsche ne parla *per la prima volta* nella conclusione dello scritto *La gaia scienza* del 1882; nella successiva seconda edizione, che è quella corrente, il brano n. 341 forma la conclusione del quarto libro. È il penultimo brano dello scritto e contiene il pensiero dell'eterno ritorno:

« *Il peso più grande.* Che accadrebbe se, un giorno o una notte, un demone strisciasse furtivo nella più solitaria delle tue solitudini e ti dicesse: “Questa vita, come tu ora la vivi e l'hai vissuta, dovrai viverla ancora una volta e ancora innumerevoli volte, e non ci sarà in essa mai niente di nuovo, ma ogni dolore e ogni piacere e ogni pensiero e sospiro, e ogni cosa indicibilmente piccola e grande della tua vita dovrà fare ritorno a te, e tutte nella stessa sequenza e successione – e così pure questo ragno e questo chiaro di luna tra i rami e così pure questo attimo e io stesso. L'eterno orologio a polvere dell'esistenza viene sempre di nuovo capovolto – e tu con esso, granello di polvere dalla polvere venuto!”. Non ti rovesceresti a terra, digrignando i denti e maledicendo il demone che così ha parlato? Oppure hai forse vissuto una volta un attimo immane, in cui questa sarebbe stata la tua risposta: “Tu sei un dio e mai intesi cosa più divina!”? Se quel pensiero ti prendesse in suo potere, a te, quale sei ora, farebbe subire una metamorfosi, e forse ti stritolerebbe; la domanda che ti porresti ogni volta e in ogni caso: “Vuoi tu questo ancora una volta e ancora innumerevoli volte?” graverebbe sul tuo agire come il peso più grande! Oppure,

quanto dovresti volere bene a te stesso e alla vita, per non desiderare più alcun'altra cosa che questa ultima eterna sanzione, questo suggello? — » (V, 265-66 [V, II, 236-37]).

Ecco che cosa ci offre Nietzsche verso la conclusione della *Gaia scienza*! Una terribile prospettiva su un raccapecciante stato complessivo dell'ente in generale. Dove è andata a finire qui la « gaiezza »? Non incomincia qui piuttosto lo sgomento? Evidentemente sì; basta gettare uno sguardo sul titolo del brano immediatamente seguente, il n. 342, che conclude il libro. Esso suona: « *Incipit tragedia* ». Si inizia la tragedia. Come può questo sapere chiamarsi ancora « gaia scienza »? È una idea demoniaca, non una scienza; uno stato spaventoso, non « gaio »! Solo che qui non conta ciò che il titolo *Gaia scienza* ci fa venire per caso in mente, ma soltanto quello che Nietzsche pensa.

Che cosa significa « gaia scienza »? « Scienza » non è qui la denominazione della scienza specialistica di allora e di oggi e delle sue istituzioni quali si sono formate nel corso del secolo scorso. « Scienza » vuol dire *l'atteggiamento e la volontà del sapere essenziale*. Certo, di ogni sapere fanno parte inevitabilmente determinate conoscenze e per Nietzsche — al suo tempo ancora in senso marcato — ne fanno parte le conoscenze delle scienze naturali; ma esse non costituiscono l'essenza dell'autentico sapere. Quest'ultimo sta nel rispettivo rapporto essenziale dell'uomo con l'ente, quindi nella specie di verità e nella risolutezza posta con questo rapporto. « *Wissenschaft* », « scienza », suona come « *Leidenschaft* », « passione », la passione dell'essere fondatamente signore su ciò che ci troviamo di fronte (*begegnet*) come pure sul *come* noi lo affrontiamo (*entgegen*) e lo poniamo in fini grandi ed essenziali.

« Gaia » scienza? La gaiezza qui nominata non è la vuota allegria e superficialità del divertimento fugace, per esempio il fatto che a uno faccia « piacere » l'occuparsi, indisturbato, di questioni scientifiche; è intesa invece quella serenità dell'essere superiore che non viene più sconvolta neanche dalle prove più dure e terribili, cioè, nell'ambito del sapere, da ciò che più di tutto è degno di domande (*das Frag-würdigste*), e che ne esce anzi rafforzata, affermandolo nella sua necessità.

Solo in base al sapere della « gaia scienza » così intesa, ciò che di terribile è insito nel pensiero dell'eterno ritorno, e quindi questo stesso pensiero, può essere saputo

nel suo contenuto essenziale. Ora capiamo già meglio perché Nietzsche comunica per la prima volta questo pensiero demoniaco a conclusione della *Gaia scienza*; perché quello che viene qui menzionato nella conclusione, in realtà non è la fine, ma è l'inizio della *Gaia scienza*, l'inizio e la fine al tempo stesso: l'eterno ritorno dell'uguale, ciò che la « gaia scienza » deve sapere come prima e ultima cosa, per essere autentico sapere. « Gaia scienza » non è per Nietzsche nient'altro che il nome della « filosofia », di quella filosofia che nella sua dottrina fondamentale insegna l'eterno ritorno dell'uguale.

Al pari del fatto che Nietzsche comunica per la prima volta la dottrina dell'eterno ritorno a conclusione della *Gaia scienza* è altresì importante, per comprendere questa dottrina, il modo in cui Nietzsche caratterizza all'inizio il *pensiero* dell'eterno ritorno. Il brano relativo (n. 341) è intitolato: « *Il peso più grande* ». Il pensiero come *peso*! Che cosa ci figuriamo quando pensiamo la parola « peso » (« *Schwerkewicht* »)? Il peso impedisce di vacillare, comporta calma e stabilità, attrae a sé tutte le forze, le raccoglie e dà loro determinatezza. Contemporaneamente il peso attira verso il basso, ed è perciò la costante coazione a tenersi su, ma anche il pericolo di scivolare in basso e di rimanervi. Un peso è quindi un impedimento che richiede di essere costantemente assunto e sorpassato. Un peso non produce tuttavia nuove forze, ma trasforma la direzione del loro movimento e crea così nuove leggi per il movimento della forza disponibile.

Ma come può un « pensiero » essere un peso, cioè diventare determinante nei modi menzionati dello stabilizzare, del raccogliere, dell'attrarre e impedire e del mutamento di direzione? E che cosa deve determinare? A chi va attaccato e incorporato il peso? E chi deve prenderlo su con sé, affinché non rimanga in basso? Nietzsche lo dice verso la conclusione del brano: il pensiero, come domanda « Vuoi tu questo ancora una volta e ancora innumerevoli volte? », graverebbe ovunque e comunque sul nostro *agire*. Con « agire » non è qui intesa meramente l'attività pratica e nemmeno l'agire morale, ma l'insieme dei riferimenti dell'uomo all'ente e a se stesso. Il pensiero dell'eterno ritorno deve essere un « peso », cioè deve essere determinante per lo stare in mezzo all'ente nel suo insieme.

Ma ora, a maggior ragione, domandiamo: come può un pensiero avere una forza determinante? «Pensieri»! Una cosa talmente fugace deve essere un peso? Per l'uomo non è invece determinante proprio ciò che gli sta intorno, le circostanze, il suo «nutrimento», secondo quel detto di Feuerbach che asserisce: l'uomo è (*ist*) ciò che mangia (*isst*)? E, oltre al nutrimento, il luogo, il «milieu», secondo le dottrine di moda allora della sociologia inglese e francese, l'atmosfera e la società? Ma non certo dei «pensieri»! Nietzsche controbatterebbe: proprio i «pensieri», perché essi determinano l'uomo ancora di più, solo essi lo spingono a questo nutrimento, in questo luogo, in questa atmosfera e società; nel «pensiero» si decide se l'uomo assuma e conservi proprio queste circostanze o ne scelga altre, se egli interpreti così o diversamente le circostanze scelte, se egli se la cavi così o in un altro modo. Che questa decisione venga spesso presa con spensieratezza, non parla contro bensì in favore del predominio del pensiero. Il «milieu» di per sé non spiega nulla; un «milieu» in sé non esiste. Nietzsche dice al riguardo (*La volontà di potenza*, n. 70; 1885/86):

«Contro la dottrina dell'influenza del *milieu* e delle cause esterne: la forza interiore è infinitamente superiore» [VIII, I, 140].

Il *nucleo intimo* della «forza interiore» sono i pensieri. Ora, se questo pensiero dell'eterno ritorno dell'uguale non pensa assolutamente nulla di arbitrario, non questo e non quello, bensì l'ente nel suo insieme così come esso è, e se questo pensiero viene realmente pensato, cioè se, in quanto *domanda*, ci pone e ci espone nell'ente, se questo pensiero dell'eterno ritorno è – come Nietzsche lo definisce in una occasione – «il pensiero dei pensieri» (XII, 64 [V, II, 382]), non deve poter essere allora per ogni uomo un «peso», non un peso tra gli altri, ma «il peso più grande»?

Ma perché questo? Che cosa è l'uomo? È l'essere che ha bisogno di un peso, che sempre attacca a sé un peso, sempre se lo deve attaccare? Quale pericolosa necessità è qui in gioco? Un peso può anche attrarre verso il basso, degradare l'uomo e, una volta che questi è in basso, divenire superfluo come peso, sicché allora l'uomo resta improvvisamente senza peso e non può più stimare che co-

sa è il suo «sopra», non può più accorgersi di essere «sotto», e si ritiene invece il centro e la misura, mentre tutto ciò non costituisce che la sua mediocrità.

Fu solamente un puro caso, imprevisto, che il pensiero di questo peso giungesse a Nietzsche, oppure esso gli giunse perché i pesi fino ad allora invalsi avevano attratto l'uomo in basso ed erano poi andati perduti? L'esperienza della necessità di un nuovo peso più grande e l'esperienza che tutte le cose perdono il loro peso fanno tutt'uno:

«Si avvicina il tempo in cui dovremo *pagare* per essere stati *cristiani* per due millenni: perdiamo il *peso* che ci faceva vivere, – per un certo tempo non sapremo come cavarcela» (*La volontà di potenza*, n. 30 [VIII, II, 277]; 1888).

Questa affermazione, per noi ancora oscura, in questo momento può essere soltanto una allusione al fatto che il pensiero nietzscheano del nuovo peso più grande è radicato nel contesto storico di due millenni. Questo spiega anche il modo in cui esso viene introdotto nella prima comunicazione: «Che accadrebbe *se* un giorno...» – cioè come domanda e possibilità. E questo pensiero non viene presentato direttamente da Nietzsche stesso. E come potrebbe uno degli uomini d'oggi, che non sanno dove dar di capo, e tra i quali Nietzsche deve annoverare se stesso, come potrebbe uno di tali uomini giungere di suo a questo pensiero? Invece: «Che accadrebbe *se*... un *demone* strisciasse furtivo nella più solitaria delle tue solitudini»; il pensiero non proviene *da* un uomo qualsiasi, né giunge *a* un uomo qualsiasi in un suo stato e affaccendamento qualsiasi, quotidiano, dimentico di se stesso, ma giunge – nella «più solitaria delle [sue] solitudini». Dove e quando v'è una tale solitudine? Forse quando e dove l'uomo semplicemente si ritira, si fa da parte e si occupa del suo «io»? No, piuttosto quando e dove egli è interamente se stesso; quando sta nei riferimenti più essenziali della sua esistenza storica in mezzo all'ente nel suo insieme.

La «più solitaria delle solitudini» sta prima e al di là di ogni distinzione tra io e tu, tra tu e «noi», tra individuo e comunità. Nella più solitaria delle solitudini non vi è per nulla l'isolamento come segregazione, ma quell'isolamento che dobbiamo concepire come *appropriazione autentica*

(*Vereigentlichung*), dove l'uomo, nel suo sé, si fa proprio. Il sé, l'autenticità (*Eigentlichkeit*), non è l'«io», ma *quell'esser-ci* in cui ha il suo fondamento il riferimento dell'io al tu e dell'io al noi e del noi al voi, e in base a cui soltanto questi riferimenti, se devono essere una forza, possono e debbono essere dominati. Nell'essere se stesso è messo in decisione quale peso hanno le cose e l'uomo, con quale libra si pesa e chi è colui che pesa. Che accadrebbe se un demone strisciasse furtivo nella più solitaria delle solitudini e ti ponesse di fronte all'eterno ritorno dell'uguale: «L'eterno orologio a polvere dell'esistenza viene sempre di nuovo capovolto – e tu con esso, granello di polvere dalla polvere venuto!» ».

Nietzsche non dice che cosa accadrebbe allora. Di nuovo egli *domanda*, e apre due possibilità: malediresti il demone o riconosceresti in lui un dio? Verresti stritolato da questo pensiero oppure non desidereresti più nient'altro che la sua verità? Saresti attratto nell'abisso da questo peso più grande oppure diventeresti tu stesso il suo contrappeso ancora più grande?

Il modo in cui Nietzsche configura qui la prima comunicazione del pensiero del «peso più grande» chiarisce che questo «pensiero dei pensieri» è al tempo stesso il «pensiero più grave» (XVI, 414 [VII, II, 267]). È il pensiero più grave sotto molteplici riguardi. Anzitutto in riferimento a ciò che vi è in esso da pensare, l'ente nel suo insieme. Quest'ultimo ha il peso più grave ed è quindi la cosa più grave e più pesante. Poi anche in riferimento al pensiero stesso; in tal senso è il pensiero più difficile; infatti deve, pensando, penetrare nell'intima pienezza dell'ente e spingersi fino all'estremo confine esterno dell'ente, passando per la più solitaria delle solitudini dell'uomo.

Con queste distinzioni chiariamo i pensieri di Nietzsche. Il chiarimento è sempre e necessariamente interpretazione; vi si adoperano concetti e nozioni corrispondenti, eppure diversi. Per questo inseriamo qui una osservazione sull'uso linguistico nostro e di Nietzsche.

Nietzsche non parla dell'ente nel suo insieme. Noi adoperiamo questo termine per denominare in primo luogo tutto quello che non è un niente: la natura, quella inanimata e quella animata, la storia e le sue produzioni e i personaggi che l'hanno plasmata e le sue figure portanti, il dio, gli dèi e i semidei. Diciamo enti anche le cose

che divengono, nascono e periscono. Infatti esse non *sono* già più, o non *sono* ancora il niente. Diciamo enti anche la parvenza, la sembianza e l'illusione, e il falso. Se non fossero enti, non potrebbero illudere e ingannare. Tutte queste cose sono comprese nella nozione «l'ente nel suo insieme». Perfino il suo confine, il non ente puro e semplice, il niente, fa ancora parte dell'ente nel suo insieme, in quanto senza quest'ultimo non ci sarebbe neppure alcun niente. Ma la nozione «l'ente nel suo insieme» nomina al tempo stesso tutto questo come ciò di cui si *domanda*, come ciò che è degno di domanda. In questa nozione rimane aperto *che cosa* l'ente *in quanto tale* sia e *come* esso sia. In tal senso la nozione è soltanto un nome collettivo (*Sammelname*); ma esso raccoglie (*sammelt*) per avere l'ente tutto insieme e domandare della raccolta (*Versammlung*) che gli è propria. Il termine «l'ente nel suo insieme» denomina pertanto la cosa e quindi la parola più problematica, più degna di domande.

Qui invece, nel suo uso linguistico, Nietzsche è sicuro, ma non univoco. Quando intende l'intera realtà o l'universo, dice «il mondo» o «l'esistenza»; questo uso linguistico deriva da Kant. Quando Nietzsche pone la domanda se l'esistenza abbia un senso, o se in generale si possa assegnargliene uno, in questo caso il significato di «esistenza» coincide grosso modo, fatte alcune riserve, con ciò che noi chiamiamo l'ente nel suo insieme. «Esistenza» ha per Nietzsche un significato equivalente a «mondo»; al suo posto dice pure «vita», intendendo non solo la vita e l'esistenza umana. Noi invece adoperiamo «vita» solo per denominare gli enti vegetali e animali e distinguiamo da loro l'essere-uomo, che è qualcosa di più e di diverso della mera «vita». E, per completare, il termine «esistenza», «esserci» (*Dasein*), denomina per noi qualcosa che non coincide punto con l'essere-uomo e che è affatto diverso da ciò che Nietzsche e la tradizione prima di lui intendono per esistenza. Ciò che noi designiamo con «esserci» non compare nella storia della filosofia fino a oggi. Questa diversità nell'uso linguistico non poggia su una caparbia accidenale. Dietro vi sono necessità storiche essenziali. Ma non si dominano queste differenze di linguaggio imparandole e ricordandole in modo esteriore; dobbiamo invece entrare nella parola matura, maturando nel confronto con la cosa stessa. (Sul

concetto nietzscheano di «esistenza» confronta per esempio *La gaia scienza*, libro quarto, n. 341; libro quinto, nn. 357, 373, 374).

«*Incipit tragoedia*»

Il pensiero dell'eterno ritorno dell'uguale quale peso più grande è il pensiero più grave. Che cosa accade se questo pensiero viene realmente pensato? Nietzsche dà la risposta con il titolo del brano che segue immediatamente la prima comunicazione del pensiero più grave e che costituisce la conclusione vera e propria della *Gaia scienza* (n. 342; 1ª ediz. 1882): «*Incipit tragoedia*». Si inizia la tragedia. Quale tragedia? Risposta: la tragedia dell'ente in quanto tale. Ma che cosa intende Nietzsche per tragedia? Essa canta il tragico. Dobbiamo sapere che Nietzsche determina il tragico solo partendo dall'inizio della tragedia come lo intende lui. Pensando il pensiero dell'eterno ritorno, il tragico in quanto tale diventa il carattere fondamentale dell'ente. Dal punto di vista della storia è l'inizio dell'«epoca tragica per l'Europa» (*La volontà di potenza*, n. 37 [VIII, I, 291]; e XVI, 448 [VIII, I, 190]). Ciò che qui si inizia e accade succede nel massimo silenzio, rimane celato a lungo e ai più; nei libri di storia non si trova nulla di questa storia.

«Le parole più silenziose sono quelle che portano la tempesta. Pensieri che incedono con passi di colomba, guidano il mondo» (*Così parlò Zarathustra*, parte seconda, conclusione [VI, I, 180]).

«— che importa se noi più prudenti e più riservati non vogliamo ancora per il momento abbandonare l'antica fede che sia soltanto una grande idea ciò che conferisce grandezza a un'azione e a una cosa» (*Al di là del bene e del male*, n. 241 [VI, II, 152-53]).

E infine:

«Non intorno agli inventori di nuovi fragori: intorno agli inventori di valori nuovi ruota il mondo; impercettibile — così esso ruota» (*Così parlò Zarathustra*, parte seconda, «Di grandi eventi» [VI, I, 160]).

Solamente i pochi e rari che hanno orecchi per questo ruotare impercettibile percepiranno l'«*incipit tragoedia*». Ma come intende Nietzsche l'essenza del tragico e della tragedia? Sappiamo che il primo scritto di Nietzsche era dedicato alla questione della *Nascita della tragedia* (1872). L'esperienza del tragico e la riflessione sulla sua origine e sulla sua essenza sono una componente fondamentale del pensiero di Nietzsche. In corrispondenza con il mutamento interiore e il chiarirsi del suo pensiero si è chiarito pure il suo concetto del tragico. Ma fin da principio egli fu contro l'interpretazione data da Aristotele secondo la quale il tragico produce come effetto la *καθαρσις*. Suscitando terrore e compassione si deve produrre come effetto la purificazione e l'edificazione morale. «Ho messo ripetute volte il dito sul grande fraintendimento di Aristotele, allorché egli credette di riconoscere in due affetti *deprimenti*, il terrore e la compassione, gli affetti tragici» (*La volontà di potenza*, n. 851 [VIII, III, 199]; 1888). Il tragico non ha assolutamente alcun riferimento originario alla dimensione morale. «Chi fruisce *moralmente* della tragedia, deve ancora *salire* di alcuni gradini» (XII, 177 [V, II, 479]; 1881/82). Il tragico rientra nell'«*estetico*». Per chiarirlo, dovremmo esporre la concezione nietzscheana dell'arte. L'arte è «*la*» attività metafisica della «vita»; essa determina come è l'ente nel suo insieme, in quanto è: l'arte somma è quella tragica; dunque il tragico fa parte dell'essenza metafisica dell'ente.

Del tragico, a sua volta, fa parte il terribile, tuttavia non come ciò che suscita terrore nel senso che induce a evitarlo nella fuga verso la «rassegnazione», nello strugimento per il nulla; al contrario: il terribile come ciò che viene affermato, e precisamente affermato nella sua immutabile appartenenza al bello. V'è tragedia là dove il terribile viene affermato come l'intima antitesi del bello, che del bello fa parte. La grandezza e l'altezza fanno tutt'uno con la profondità e il terribile; quanto più originariamente è voluto l'uno, tanto più sicuramente si ottiene l'altro. «La grandezza comporta la terribilità: non ci si lasci confondere al riguardo» (*La volontà di potenza*, n. 1028 [VIII, II, 45]). L'affermazione della coappartenenza di questi opposti è conoscenza tragica, atteggiamento tragico, è quello che Nietzsche chiama l'«eroico». «*Che cosa rende eroici?*» chiede Nietzsche nella *Gaia scienza* (n. 268). Risposta: «Muovere incontro alla propria su-

prema sofferenza e alla propria suprema speranza contemporaneamente» [V, II, 184]. Il «contemporaneamente» è qui l'elemento decisivo, non il mettere fuori gioco l'uno contro l'altro, e ancor meno il prescindere da entrambi, ma il farsi signore della propria sfortuna, e anche della propria fortuna, dunque il non diventare lo zimbello della propria presunta vittoria.

«Sono gli spiriti eroici che, nella crudeltà tragica, dicono sì a se stessi: sono abbastanza duri per sentire il dolore come piacere» (*La volontà di potenza*, n. 852 [VIII, II, 197]).

Lo spirito tragico accoglie in sé le contraddizioni e le problematicità (XVI, 391 [VIII, III, n. 14 (89)]; cfr. XV, 65 [VI, III, 321]; XVI, 377 [VII, II, 25]; XIV, 365-66 [VIII, III, 321]). Il tragico è solo là dove domina lo «spirito», e questo a tal punto che solo nell'ambito del conoscere e di coloro che conoscono accade la più elevata tragicità: «I motivi tragici più elevati sono rimasti finora inutilizzati: i poeti non sanno per esperienza nulla delle cento tragedie di colui che conosce» (XII, 246 [VII, I/1, 95]; 1881/82). L'ente stesso condiziona il tormento e la distruzione e il no come cose che gli appartengono. Nel passo di *Ecce homo* in cui racconta la genesi del pensiero dell'eterno ritorno dell'uguale, Nietzsche dice:

«... la suprema formula dell'affermazione che possa mai essere raggiunta» (XV, 85 [VI, III, 344]).

Perché il pensiero dell'eterno ritorno è la suprema affermazione? Poiché afferma persino il no estremo, l'annientamento e il dolore come appartenenti all'ente. Pertanto, con questo pensiero lo spirito tragico entra per la prima volta in modo originario e integrale nell'ente: «*incipit tragoedia*» dice Nietzsche, ma anche: «INCIPIT ZARATHUSTRA» (*Crepuscolo degli idoli*; VIII, 83 [VI, III, 76]).

Zarathustra è il primo autentico pensatore del pensiero dei pensieri. Essere il primo autentico pensatore del pensiero dell'eterno ritorno dell'uguale è l'essenza di Zarathustra. Questo pensiero dell'eterno ritorno dell'uguale è a tal punto quello più grave che in un primo momento nessuno dei comuni uomini tradizionali lo può pensare, né può pretendere di pensarlo; nemmeno lo stesso

Nietzsche. Per questo, per far iniziare il pensiero più grave, cioè la tragedia, Nietzsche deve prima creare in poesia il pensatore di questo pensiero. Ciò accade nell'opera che incomincia a farsi un anno dopo la *Gaia scienza*, dal 1883 in avanti. Il resoconto sulla genesi del pensiero dell'eterno ritorno dell'uguale dice per l'appunto che esso è «la concezione fondamentale dell'opera». Ma il brano conclusivo della *Gaia scienza*, dal titolo «*Incipit tragoedia*», dice così:

«*Incipit tragoedia*. Compiuti che ebbe i trent'anni, Zarathustra abbandonò la sua patria e il lago Urmi e andò sulle montagne. Qui godette del suo spirito e della sua solitudine, e per dieci anni non ne fu stanco. Ma infine il suo cuore si mutò – e una mattina si levò con l'aurora, si fece innanzi al sole e così gli disse: “O grande astro! Che sarebbe la tua gioia se non avessi nessuno a cui dar luce? Per dieci anni sei salito quassù alla mia caverna: sazieta ti sarebbe venuta della tua luce e del tuo cammino, se non ci fossimo stati io, la mia aquila e il mio serpente; ma noi ti attendevamo ogni mattina, ti prendevamo la tua sovrabbondanza e ti benedicevamo per questo. Guarda! Sono satollo della mia saggezza, come l'ape che troppo miele ha raccolto; ho bisogno di mani che si tendano verso di me, vorrei donare e spartire, fino a che i saggi tra gli uomini non si rallegriano ancora una volta della loro follia e i poveri ancora una volta della loro ricchezza. Per questo devo discendere nelle profondità: come fai tu, la sera, quando te ne vai sotto il mare e porti la luce anche negli inferi, tu ricchissimo astro! – Io devo, al pari di te, tramontare, come dicono gli uomini, in mezzo ai quali voglio discendere. Benedicimi dunque tu, occhio placido, che puoi affisarti senza invidia anche in una felicità troppo grande! Benedici il calice che vuole traboccare, sì che l'acqua, tutta d'oro, sgorgi da esso e ovunque diffonda il riflesso della tua pienezza di gioia! Guarda! Questo calice vuole ancora vuotarsi e Zarathustra vuole ancora diventare uomo”. Così ebbe inizio il tramonto di Zarathustra» [V, II, 237-38].

Questa conclusione della *Gaia scienza* costituisce poi, immutata, l'inizio della prima parte di *Così parlò Zarathustra*, pubblicata l'anno seguente. Soltanto il nome del lago, «Urmi», è sostituito dal «lago della sua patria». Con

l'inizio della tragedia di Zarathustra si inizia il suo tramonto. Quest'ultimo ha a sua volta una storia, ed è la storia vera e propria, non la fine. Nietzsche dà qui forma alla sua opera in base a un profondo sapere della grande tragedia greca; infatti anche in quest'ultima non viene prima preparato « psicologicamente » un « conflitto tragico » e ordito l'intreccio e così via, ma, nell'attimo in cui essa incomincia, tutto quello che è altrimenti considerato « tragedia » è già accaduto; accade « ormai soltanto » il tramonto. « Ormai soltanto » lo diciamo impropriamente perché soltanto ora si inizia l'autentica tragedia, perché ogni azione è – senza lo « spirito » e il « pensiero » – un nulla.

La seconda comunicazione della dottrina dell'eterno ritorno

L'opera *Così parlò Zarathustra* è, nel suo insieme, la seconda comunicazione della dottrina dell'eterno ritorno. Ma adesso non se ne parla più marginalmente come di una possibilità, e però non se ne parla nemmeno senz'altro e direttamente. Creando la figura poetica di Zarathustra, Nietzsche crea il pensatore e quell'uomo diverso che, nei confronti dell'uomo che c'è stato finora, inizia la tragedia in quanto infonde nell'ente stesso lo spirito tragico. Zarathustra è il pensatore eroico e, essendo egli configurato così, ciò che egli pensa deve essere configurato anch'esso come il tragico, cioè come il supremo sì all'estremo no. Secondo il detto citato come parola-guida di questo corso, intorno all'eroe tutto diventa tragedia. Per rendere visibile la tragedia, Nietzsche deve prima creare l'eroe intorno al quale soltanto essa si forma. *La ragione della figura di questo eroe è il pensiero dell'eterno ritorno; questo anche là dove non se ne parla esplicitamente.* Infatti, il pensiero dei pensieri e la sua dottrina richiedono un maestro singolare. Nella figura del maestro viene esposta indirettamente la dottrina.

Come già nella prima comunicazione del pensiero dell'eterno ritorno, ancor più in questa seconda è in un primo momento più essenziale il *come* della comunicazione che non il « che cosa », perché è importante soprattutto che si formino uomini che non si infrangano su questa dottrina. L'uomo che c'è stato finora non è capace di pensare realmente questa dottrina; dovrebbe appunto

essere trasportato oltre se stesso e trasformato nel superuomo. Con questa denominazione Nietzsche non designa affatto un essere che non è più uomo. Il « super » (*Über*), da intendere nel senso di « al di là », « oltre » (*Überhinaus*), è riferito a un uomo ben determinato, il quale diviene visibile nella sua determinatezza solo quando si perviene, andando al di là di lui, a un uomo trasformato. Solo allora si può guardare indietro all'uomo che c'è stato finora in questo suo essere stato, soltanto così egli diviene visibile. Questo uomo che bisogna superare è l'uomo odierno, è al tempo stesso – contando dall'uomo che lo supera, cioè dal nuovo inizio – l'« ultimo uomo ». L'ultimo uomo è l'uomo della « mediocre fortuna », che conosce e pratica tutto con la massima furbizia, ma che nel farlo rende tutto innocuo e mediocre, cioè riduce tutto in una banalizzazione generale. Intorno a questo ultimo uomo tutte le cose divengono di giorno in giorno più piccine. Così, anche ciò che egli ancora ritiene grande deve divenire per lui piccino, sempre più piccino.

Il superuomo non è un essere favoloso, è colui che riconosce questo ultimo uomo come tale e lo supera. Superuomo, cioè colui che supera l'« ultimo » uomo e solo così lo bolla come ultimo uomo, come uomo che fa parte di quanto è stato finora. Per rendere quindi visibile fin dall'inizio questa antitesi, già nel prologo alla prima parte di *Così parlò Zarathustra* (par. 5), Nietzsche fa parlare colui che insegna l'eterno ritorno dell'uguale, nel suo primo discorso, di quello che deve essere per lui « il più spregevole » di tutti gli esseri, l'« ultimo uomo »:

« Voglio parlare loro dell'essere più di tutti spregevole: questi però è l'ultimo uomo ».

« E così parlò Zarathustra alla folla:

« È tempo che l'uomo fissi la propria meta. È tempo che l'uomo pianti il seme della sua speranza più alta.

« Il suo terreno è ancora fertile abbastanza per ciò. Ma questo terreno un giorno sarà impoverito e addomesticato, e non ne potrà più crescere un albero superbo.

« Guai! Si avvicinano i tempi in cui l'uomo non scaglierà più la freccia del suo anelito al di là dell'uomo, e la corda del suo arco avrà disimparato a vibrare!

« Io vi dico: bisogna ancora avere un caos dentro di sé per partorire una stella danzante. Io vi dico: voi avete ancora del caos dentro di voi.

«Guai! Si avvicinano i tempi in cui l'uomo non partorirà più stella alcuna. Guai! Si avvicinano i tempi dell'uomo più spregevole, quegli che non sa disprezzare se stesso. «Ecco! Io vi mostro l'ultimo uomo» [VI, 1, 10-11].

Va confrontato anche il capitolo «Della virtù che rende meschini» nella terza parte, dove in conclusione del par. 2 si dice dell'ultimo uomo:

«Mettiamo la nostra sedia nel mezzo – questo mi dice il loro sorriso compiaciuto – equidistante da gladiatori morienti e da giocondi maiali.
«Ma questa è – *mediocrità*: sebbene si chiami moderazione. – » [VI, 1, 205-206].

Che il discorso sull'ultimo uomo, quale uomo più spregevole, stia all'inizio, e che Zarathustra esprima subito all'inizio la sua nausea, ha però nell'insieme dell'opera un senso ancora più profondo. Zarathustra è qui soltanto all'inizio del suo cammino, nel corso del quale deve diventare colui che è. Lui stesso deve prima imparare; e deve imparare anche a disprezzare. Finché il disprezzare proviene dalla nausea per ciò che è disprezzato, non è ancora il disprezzare supremo; quel disprezzare per nausea è anch'esso ancora spregevole:

«Soltanto dall'amore deve volare a me il mio disprezzo, come un uccello ammonitore: ma non dalla palude! – » (Parte terza, «Del passare oltre» [VI, 1, 216]).

«Anima mia, io ti insegna il disprezzo che non si annida come un tarlo, il grande disprezzo per amore, che più ama là dove più disprezza» (Parte terza, «Del grande anelito» [VI, 1, 271]).

Creando la figura poetica di Zarathustra, Nietzsche traccia lo spazio di quella «più solitaria delle solitudini» di cui si parla in conclusione della *Gaia scienza*, quella solitudine che porta il pensiero dei pensieri; ma ne parla ora in modo che Zarathustra si decida per quella direzione che nella *Gaia scienza* viene nominata soltanto come una possibilità tra altre, cioè il «volere bene alla vita», l'affermarla nel suo estremo dolore e nella sua gioia più serena.

La comunicazione del pensiero più grave, riguardante il peso più grande, richiede dapprima la creazione della

figura poetica del pensatore di questo pensiero, del suo maestro. Ma, nel farlo, non può essere passata completamente sotto silenzio la dottrina stessa. Essa è esposta nella terza parte di *Così parlò Zarathustra* (1883/84). Sennonché, anche dove se ne parla direttamente, lo si fa in maniera poetica, in parabole che espongono il senso e la verità in immagini, cioè nel sensibile e quindi in quanto immagine sensibile, simbolo (*Sinnbild*). Traducendo in immagini sensibili il pensiero dell'eterno ritorno, nello *Zarathustra* Nietzsche segue, accanto ad altre motivazioni essenziali, anche quello che una volta egli stesso si è appuntato in questo periodo (1882-84) in una riflessione:

«Quanto più astratta è la verità che si vuole insegnare, tanto più bisogna prima sedurre ad essa i sensi» (XII, 335 [VII, 1/1, 28]).

Sarebbe tuttavia un fraintendimento dello *Zarathustra* se dall'opera si volesse estrapolare la dottrina dell'eterno ritorno come «teoria», sia pure in forma di parabole; infatti l'intimo compito di quest'opera rimane la creazione della figura del maestro e, per suo mezzo, della dottrina. Ma è pur vero, d'accapo, che la figura del maestro può essere capita soltanto in base alla dottrina, in base a ciò che viene in luce nella sua verità, a come, riguardando essa l'ente nel suo insieme, si determina l'essere di quest'ultimo. Con ciò è detto che l'interpretazione dello *Zarathustra* come opera può avvenire soltanto partendo dall'insieme della metafisica di Nietzsche.

Dopo la pubblicazione di *Così parlò Zarathustra* per qualche tempo Nietzsche ha sofferto per avere osato rivelare la sua esperienza più intima e suprema. Ma col tempo imparò a sopportare anche questo dolore, in quanto sapeva che il renderla pubblica era una necessità e che il fraintendimento fa parte di una siffatta comunicazione. Nietzsche fissa una volta questo sapere nella seguente annotazione:

«La necessaria segretezza del sapiente: la sua consapevolezza di non essere assolutamente compreso; il suo machiavellismo, la sua freddezza rispetto alle cose presenti» (XIII, 37 [VII, II, 127]; 1884).

Difficile a cogliersi non è soltanto il «contenuto» di quest'opera, posto che ne abbia uno, ma il carattere stes-

so di opera. Si fa presto a spiegare: qui vengono esposti in forma poetica pensieri filosofici. Ma che cosa significhino qui poetare e pensare, non lo si può stabilire attenendosi alle rappresentazioni correnti, perché tale significato viene ridefinito in modo nuovo, o piuttosto solo annunciato, mediante l'opera stessa. E se diciamo che quest'opera è il centro della filosofia di Nietzsche, è vero anche, al tempo stesso, che essa sta del tutto fuori dal centro, è « eccentrica ». E se si sottolinea che è la vetta suprema raggiunta dal pensiero di Nietzsche, dimentichiamo in questo modo, o più precisamente non sappiamo, che il pensiero di Nietzsche, proprio *dopo* lo *Zarathustra*, negli anni 1884-1889, compì ancora passi essenziali che lo portarono a nuovi mutamenti.

All'opera intitolata *Così parlò Zarathustra* Nietzsche ha dato anche un sottotitolo che dice: *Un libro per tutti e per nessuno*. Quello che il libro dice è rivolto a chiunque, a tutti; ma uno chiunque non ha mai, così come si trova a essere, il diritto di leggere veramente il libro se prima e al tempo stesso non si trasforma; cioè il libro non è per nessuno di noi, così come ci troviamo a essere: un libro per tutti e per nessuno, perciò un libro che non può e non deve mai essere « letto » così, direttamente.

Si deve dire tutto questo per sapere quanto anche il nostro proposito rimanga esteriore e pieno di riserve, se ora, per una prima caratterizzazione della seconda comunicazione della dottrina dell'eterno ritorno, accenniamo solo brevemente alle « parabole » che ne trattano più direttamente delle altre affermazioni.

« La visione e l'enigma »

Si parla più chiaramente ed esplicitamente dell'eterno ritorno dell'uguale quale dottrina fondamentale verso la fine della seconda parte di *Così parlò Zarathustra* (1883, autunno), nel capitolo « Della redenzione »; poi soprattutto in due brani della terza parte (1884, gennaio).

Il primo dei due brani è intitolato: « La visione e l'enigma ». Non si parla di una visione qualsiasi, di un enigma qualsiasi in merito a una cosa qualsiasi tra molte altre, ma dell'enigma puro e semplice di cui Zarathustra ha visione: di *quell'*enigma nel quale si cela l'ente nel suo insieme come « la visione del più solitario tra gli uomini » che si

rende visibile soltanto « nella più solitaria delle solitudini ». Ma perché « enigma »? L'enigma diviene manifesto rivelando ciò che cela e contiene nella misura in cui è indovinato. Ma riuscire a indovinare è essenzialmente diverso da riuscire a calcolare. In quest'ultimo caso, seguendo un « filo conduttore » già dato, si scopre progressivamente, partendo dal noto, qualcosa di ignoto; nell'indovinare, invece, è insito un salto senza filo conduttore e senza i pioli di una scala che chiunque può in ogni momento scalare. Il cogliere l'enigma è un salto, tanto più se l'enigma concerne l'ente nel suo insieme – qui non c'è alcun ente singolo né una molteplicità di enti da cui poter mai ricavare l'insieme. L'indovinare questo enigma deve arrischiarsi a entrare nella dimensione aperta di ciò che è in generale velato, nel territorio inviolato e incalpestato, nella svelatezza (ἀ-λήθεια) di questa che è la cosa più velata, nella verità. Questo indovinare è un arrischiare la verità dell'ente nel suo insieme. Infatti, Nietzsche sa di essere a un punto eccelso della storia della filosofia. Al tempo di *Aurora*, intorno al 1881, si annota:

« La novità della nostra attuale posizione verso la filosofia è una convinzione che nessuna epoca ha ancora avuto: *che noi non abbiamo la verità*. Tutti gli uomini precedenti « avevano la verità »: persino gli scettici » (XI, 159 [V, 1, 307]).

A ciò corrisponde un detto più tardo con il quale Nietzsche connota, in questa posizione, il proprio pensiero. Nei progetti per lo *Zarathustra* dice una volta:

« *Noi facciamo un tentativo con la verità!* Forse sarà la rovina dell'umanità! Orsù! » (XII, 410 [VII, 11, 77]).

Ma l'enigma e l'indovinare l'enigma sarebbero qui profondamente fraintesi, se volessimo credere che si tratti di centrare una soluzione con la quale tutto ciò che è problematico si risolverebbe. L'indovinare questo enigma deve piuttosto arrivare a sapere che esso non può essere tolto di mezzo *come* enigma:

« Profonda avversione per il riposarsi, una volta per tutte, in una qualche considerazione totale del mondo; fascino del modo di pensare opposto: non lasciarsi togliere

lo stimolo del carattere enigmatico » (*La volontà di potenza*, n. 470 [VIII, 1, 128-29]; 1885/86).

La gaia scienza (libro quinto n. 375; 1887) parla della:

« ... inclinazione conoscitiva ... che non vuole lasciarsi sfuggire a buon mercato il carattere problematico delle cose » [V, 11, 299].

Dobbiamo prendere qui in un senso tanto essenziale e tanto ampio ciò che si dice dell'« enigma » e dell'« indovinare », per comprendere perché Nietzsche fa in modo che Zarathustra stesso si chiami un « solutore di enigmi » (Parte terza, « Di antiche tavole e nuove », par. 3). Quale visione presenta ora l'enigma che Zarathustra racconta? Bisogna però fare attenzione a come egli racconta, cioè a dove, a quando e a chi egli racconta, se vogliamo valutare rettamente il « *che cosa* ». Zarathustra racconta l'enigma su una nave, durante il viaggio nel mare aperto, « inesplorato ». E a chi racconta l'enigma? Non ad altri passeggeri, ma solamente ai marinai:

« A voi, temerari della ricerca e del tentativo, e a chiunque si sia mai imbarcato con ingegnose vele su mari terribili, — » [VI, 1, 189].

Ascoltiamo inoltre dalle *Canzoni del principe Vogelfrei* (*La gaia scienza*, Appendice alla 2ª ediz., 1887) la seguente:

Nach neuen Meeren

Dorthin – will ich; und ich traue

Mir fortan und meinem Griff.

Offen liegt das Meer, in's Blaue

Treibt mein Genuesser Schiff.

Alles glänzt mir neu und neuer,

Mittag schläft auf Raum und Zeit –:

Nur dein Auge – ungeheuer

*Blickt mich's an, Unendlichkeit!**

* « Verso nuovi mari: Là – voglio andare io: e confido / In me, d'or innanzi, e nel mio timone. / Aperto è il mare: nel suo cupo azzurro / Si spinge la mia prora genovese. // Tutto sempre più nuovo mi risplende / Dorme su spazio e tempo mezzodì –: / E solo l'occhio tuo – o infinitudine / Che immenso mi sta guardando! » [V, 11, 320-21].

E quando racconta Zarathustra l'enigma ai marinai? Non subito; arrivato a bordo, tace per due giorni – questo vuol dire: egli parla soltanto dopo che è stato raggiunto il mare aperto e dopo avere messo di persona alla prova i marinai per capire se essi siano gli ascoltatori giusti.

E che cosa racconta Zarathustra? Della sua salita per un sentiero di montagna, nel crepuscolo – un crepuscolo che egli mette in risalto annotando: « Non soltanto un sole mi era tramontato » [VI, 1, 189]. In questo racconto della salita si associano due immagini essenziali, nelle quali si muove ripetutamente la traduzione del pensiero nella dimensione sensibile, operata da Nietzsche: il mare e l'alta montagna.

Nel salire deve essere continuamente superato lo « spirito di gravità »: esso attira costantemente in basso, eppure per colui che sale, trainando su con sé questo suo « arcinemico », è soltanto un nano.

Ma con il salire cresce al tempo stesso la profondità, l'abisso diventa abisso – non perché chi sale precipiti in basso, ma perché sale in alto. All'altezza corrisponde la profondità, l'una cresce con l'altra. Per questo, già nel primo capitolo della terza parte, che racchiude contemporaneamente le due immagini della montagna e del mare, si dice allusivamente:

« Donde vengono le montagne più alte, chiedevo in passato. E allora imparai che esse vengono dal mare.

« Questa testimonianza sta scritta nelle loro rocce e nelle pareti delle loro cime. Dall'abisso più fondo, la vetta più alta deve giungere alla sua altezza » [VI, 1, 187].

Nel salire ci sono necessariamente le soste durante le quali vengono contemporaneamente soppressi, l'uno contro l'altro, il continuare verso l'alto o il ricadere in basso: lo spirito dell'altitudine crescente e lo spirito del sentiero che attira in basso devono affrontarsi l'un l'altro cammin facendo. Zarathustra, colui che sale, contro il nano, che tira giù. Così, salendo, si giunge al problema: « “Nano! O Tu! O io!” » [VI, 1, 190]. Dalla maniera in cui è qui posta la decisione, sembra ancora che il nano (che viene nominato per primo, con il “Tu” in maiuscolo) debba continuare a prevalere. Ma ben presto, all'inizio del par. 2, con un rovesciamento è detto:

«Alt, nano! dissi. O io! O tu! Ma di noi due il più forte son io -: tu non conosci il mio pensiero abissale! *Questo* - tu non potresti sopportarlo!» [VI, I, 191].

Pensando l'abisso, il pensiero dei pensieri, prendendo sul serio la profondità, Zarathustra giunge in alto e va oltre il nano.

«Qui avvenne qualcosa che mi rese più leggero: il nano infatti mi saltò giù dalle spalle, incuriosito! Si accoccolò davanti a me, su un sasso. Ma, proprio dove ci eravamo fermati, c'era una porta carraia» [VI, I, 191].

Zarathustra descrive ora questa porta carraia. Con tale descrizione, mediante l'immagine della porta carraia, egli dà la visione dell'enigma.

Nella porta carraia si incontrano due lunghe vie, l'una che porta fuori e in avanti, l'altra all'indietro. Le due vie vanno in direzioni contrapposte. Sbattono la testa l'una contro l'altra. Entrambe scorrono rispettivamente senza fine nella loro eternità. Al di sopra della porta carraia sta scritto: «Attimo».

La porta carraia chiamata «Attimo», con le sue due vie opposte e infinite, è l'immagine del tempo che scorre, in avanti e all'indietro, nell'eternità. Il tempo stesso viene visto partendo dall'«attimo», dall'«ora», da dove una via conduce oltre nell'«ora non ancora», nel futuro, e l'altra all'indietro nell'«ora non più», nel passato. In quanto mediante la vista della porta carraia il nano accovacciato accanto a Zarathustra deve essere posto di fronte al pensiero più abissale, e in quanto in questa visione devono essere evidentemente simboleggiati il tempo e l'eternità, il tutto vuol dire: il pensiero dell'eterno ritorno dell'uguale viene adesso associato all'ambito del tempo e dell'eternità. Ma questa visione, la porta carraia che viene vista, è la vista dell'enigma, non la sua soluzione. Solo in quanto questa «immagine» si rende visibile e viene vista, si arriva alla vista dell'enigma, ciò a cui deve mirare l'indovinare.

L'indovinare incomincia con il domandare. Zarathustra rivolge quindi subito al nano domande relative alla porta carraia e alle sue vie. La prima domanda riguarda le vie - quale delle due non è detto; infatti, quello che viene ora domandato è qualcosa proprio di entrambe, al-

lo stesso modo. A percorrerne una delle due, sempre più avanti e sempre più lontano, «credi tu, nano, che queste vie si contraddicano in eterno?» [VI, I, 192], cioè scorrono in eterno l'una dipartendosi dall'altra e quindi in direzione opposta?

«Tutte le cose diritte mentono, borbottò sprezzante il nano. Ogni verità è ricurva, il tempo stesso è un circolo» [VI, I, 192].

Il nano risolve la difficoltà, e precisamente, come è detto in termini espliciti, con un borbottamento «sprezzante». La difficoltà non è per lui tale che valga la pena di parlarne; infatti, se le due vie scorrono nell'eternità, vanno verso la stessa cosa, quindi vi convergono e si concludono in un tragitto ininterrotto. Quelle che a noi sembrano due vie diritte che si dipartono l'una dall'altra, non sono in verità che la parte per ora visibile di un grande circolo che ritorna continuamente su se stesso. Le cose diritte sono una parvenza. In verità il loro scorrere è un circolo, cioè la verità stessa - l'ente, così come esso in verità scorre - è ricurvo. Il ruotare-in-circolo-su-se-stesso del tempo e quindi il continuo ritornare dell'uguale, di tutti gli enti, nel tempo, è *il modo in cui* l'ente nel suo insieme è. Esso è nel modo dell'eterno ritorno. Così il nano è giunto a indovinare l'enigma.

Ma il racconto di Zarathustra ha una singolare prosecuzione:

«Tu, spirito di gravità! dissi io incollerito, non prendere la cosa troppo alla leggera! O ti lascio accovacciato dove ti trovi, sciancato - e sono io che ti ho portato in *alto*!» [VI, I, 192].

Invece di rallegrarsi che il nano abbia pensato i suoi pensieri, Zarathustra parla «incollerito». Dunque il nano non ha colto l'enigma; ha preso la soluzione troppo alla leggera. Di conseguenza, il pensiero dell'eterno ritorno dell'uguale non è ancora pensato se ci si immagina soltanto: «Tutto ruota in circolo». Ernst Bertram, nel passo del suo libro su Nietzsche in cui connota la dottrina dell'eterno ritorno come un «ingannevole e beffardo mistero», cita un detto di Goethe a mo' di avvertimento, cioè come una cognizione superiore cui il pensiero dell'e-

terno ritorno deve essere sottomesso. Il detto di Goethe recita:

*Je mehr man kennt, je mehr man weiß,
erkennt man, alles dreht im Kreis.**

Questo è esattamente il pensiero del ruotare in circolo come lo pensa il nano, il quale, stando alle parole di Zarathustra, si rende le cose troppo facili, non pensando, per l'appunto, il gigantesco pensiero di Nietzsche.

Chi pensa il pensiero più acuto di Nietzsche come lo pensa il nano lascia il pensatore dove si trova, lì accovacciato come uno storpio. Zarathustra lascia il nano accovacciato dove si trova, benché lo abbia già portato « in alto », lo abbia cioè trasportato a una altezza dalla quale dovrebbe vedere, se solo potesse: e lo potrebbe, se non rimanesse un nano.

Zarathustra rivolge nondimeno una seconda domanda al nano. Essa si riferisce ora non alle due vie, ma alla porta carraia stessa, all'« attimo »: « “Guarda, continuai, questo attimo!” » [VI, 1, 192].

Partendo dall'« attimo », e in riferimento all'attimo, si deve pensare di nuovo l'intera visione. « “Da questa porta carraia che si chiama attimo, comincia *all'indietro* una via lunga, eterna: dietro di noi è un'eternità” » [VI, 1, 192]. Tutte le cose finite che possono scorrere, e che impiegano così solo un lasso di tempo finito per terminare il loro corso, devono pertanto essere già passate in questa eternità, dunque per questa via. Nietzsche compendia qui, in forma di domanda, un pensiero essenziale della sua dottrina, e lo fa in maniera tanto concisa da risultare di per sé quasi incomprensibile, tanto più che i presupposti portanti, benché espressi, non sono visibili:

1) L'infinità del tempo nella direzione del futuro e del passato. 2) La realtà del tempo, che non è una forma « soggettiva » dell'intuire. 3) La finitezza delle cose e dei loro processi. In base a questi presupposti tutto ciò che in generale può essere, deve essere già stato come ente; perché in un tempo infinito il corso del mondo finito è necessariamente già compiuto.

Se perciò « tutto è già esistito: che pensi, o nano, di questo attimo? Non deve anche questa porta carraia – es-

* « Più si conosce e più si sa, / tanto più si riconosce che tutto in circolo ruoterà ».

serci già stata? » [VI, 1, 192]. E se tutte le cose sono saldamente annodate in modo tale che questo attimo se le trascina dietro, non deve allora l'attimo trascinarsi dietro anche se stesso? E se contemporaneamente anche l'attimo percorre sempre la via, allora anche tutte le cose devono percorrerla ancora una volta. Il ragno che indugia, il chiaro di luna (cfr. *La gaia scienza*, n. 341), io e tu stesso nella porta carraia – « “non dobbiamo ritornare in eterno?” ». Sembra che nella sua seconda domanda Zarathustra dica la stessa cosa contenuta nella risposta del nano alla prima domanda: tutto ruota in circolo. Sembra. Ma alla seconda domanda il nano non dà più risposta. La domanda è posta già in un modo talmente superiore che Zarathustra non si aspetta più alcuna risposta dal nano. La superiorità consiste nel fatto che ormai, per comprendere, vengono richieste condizioni che il nano non soddisfa – perché è un nano. Queste nuove condizioni sono racchiuse nel fatto che ora si domanda partendo dall'« attimo ». Ma un siffatto domandare esige una propria posizione nell'« attimo » stesso, cioè nel tempo e nella sua temporalità.

Ben presto il nano scompare, e precisamente in seguito a un evento che è in sé oscuro e tetro. Zarathustra racconta:

« Vidi un giovane pastore rotolarsi, soffocato, convulso, stravolto in viso, cui un greve serpente nero penzolava dalla bocca » [VI, 1, 193].

Esso gli si era attaccato saldamente mordendolo. Zarathustra tira invano il serpente.

« Allora un grido mi sfuggì dalla bocca: “Mordi! Mordi! Staccagli il capo! Mordi!” » [VI, 1, 194].

Questo evento e questa immagine sono difficili a pensarsi. Ma stanno in un'intima connessione con il tentativo di pensare il pensiero più grave. Stiamo ora attenti solo a questo: dopo che Zarathustra ha pronunciato la seconda domanda, non c'è più posto per nani; il nano non fa più parte dell'ambito di questa domanda, perché non può più sentirla. Infatti, il domandare e l'indovinare e il pensare, quanto più si dirigono al contenuto dell'enigma, tanto più diventano loro stessi enigmatici, giganteschi, sovra-

stando colui stesso che domanda. Quindi non chiunque ha il diritto a qualunque domanda. Anziché attendere una risposta dal nano o dare egli stesso una risposta piana, in termini asseverativi, Zarathustra prosegue il racconto: « Così parlavo, sempre più flebile: perché avevo paura dei miei stessi pensieri e dei miei pensieri reconditi » [VI, 1, 192-93]. Questo pensiero più grave diventa terribile perché, dietro a ciò che ci si immagina quando si pensa a un ruotare in circolo, arriva a pensare qualcosa di completamente diverso, pensa il pensiero in un modo diverso da come lo pensa il nano.

Gli animali di Zarathustra

Interrompiamo l'interpretazione del capitolo « La visione e l'enigma » a questo punto, per riprenderla in un contesto successivo del corso, dove – dopo l'esposizione dell'essenza del nichilismo quale ambito del pensiero dell'eterno ritorno – saremo più preparati a comprendere quanto ora segue. Saltiamo i capitoli successivi della terza parte e rileviamo ancora solo poche cose del quartultimo capitolo « Il convalescente ».

Nel frattempo Zarathustra è ritornato dalla sua navigazione alla solitudine della montagna, alla sua caverna e ai suoi animali. Questi animali sono l'aquila e il serpente. Sono i suoi due animali, gli appartengono nella sua solitudine, e quando parla la solitudine, sono questi suoi animali che parlano. Nietzsche dice in una occasione (nel settembre 1888, a Sils-Maria, a conclusione di una prefazione perduta al *Crepuscolo degli idoli*, nella quale si parla retrospettivamente di *Così parlò Zarathustra* e *Al di là del bene e del male*): « *L'amore per gli animali* – in tutti i tempi è stato questo un segno per riconoscere i solitari... » (XIV, 417 [VIII, III, 339]). Ma gli animali di Zarathustra non sono animali qualsiasi, la loro essenza è un'immagine dell'essenza di Zarathustra stesso, cioè del suo compito: essere il maestro della dottrina dell'eterno ritorno. Questi suoi animali – l'aquila e il serpente – non compaiono quindi a caso. Zarathustra li scorge per la prima volta nel meriggio più luminoso, che dispiega anch'esso, nell'insieme dell'opera, una forza simbolica essenziale.

Quando Zarathustra, nel chiaro meriggio, parla al suo

cuore, sente acuto il richiamo di un uccello, e volge in alto uno sguardo interrogativo:

« Ecco! Un'aquila volteggiava in larghi circoli per l'aria, ad essa era appeso un serpente, non come una preda, ma come un amico: le stava infatti inanellato al collo » (Prologo, par. 10 [VI, 1, 19]).

Questa immagine grandiosa è lampante per chi sa vedere! Quanto più essenzialmente capiamo *Così parlò Zarathustra*, tanto più semplice e inesauribile si fa questa immagine.

L'aquila volteggia alta in larghi cerchi. Il volteggiare è il simbolo dell'eterno ritorno – ma è un volteggiare che al tempo stesso si muove a spirale verso l'alto e si mantiene in alto.

All'aquila sta appeso il serpente, inanellato al suo collo; di nuovo, l'inanellarsi e l'attorcigliarsi del serpente sono il simbolo dell'anello dell'eterno ritorno. Di più: si tiene inanellato al collo di chi volteggia alto in larghi circoli; un viluppo peculiare ed essenziale, ma per noi ancora oscuro, per mezzo del quale la forza simbolica di questa immagine dispiega la propria ricchezza. Il serpente, non trattenuto come preda negli artigli, ma libero, inanellato al collo, come amico, e che, inanellandosi, si avvita anch'esso verso l'alto nel volteggiare! In questa traduzione in immagini sensibili dell'eterno ritorno dell'uguale – il volteggiare nell'anello e l'inanellarsi nel volteggiare – dobbiamo includere quello che gli animali stessi sono.

L'aquila è l'animale più orgoglioso. L'orgoglio è la risolutezza matura del mantenersi nel proprio rango essenziale che scaturisce dal compito, è la sicurezza del non confondersi-più. L'orgoglio è il rimanere sopra che si definisce in base all'altezza, all'essere sopra, ed è essenzialmente diverso dalla superbia e dalla presunzione. Queste ultime hanno bisogno del riferimento all'inferiore, nei confronti del quale vorrebbero distinguersi e dal quale rimangono dipendenti, e necessariamente, perché non hanno in sé nulla in forza del quale poter rappresentare già un essere sopra. Possono elevarsi verso l'alto soltanto rimanendo determinate dal basso, possono sollevarsi verso qualcosa che non è sopra, ma che si presume soltanto stia sopra. Diverso è l'orgoglio.

L'aquila è l'animale più orgoglioso, vive interamente

nell'altitudine e dell'altitudine, e anche quando scende in profondità, quest'ultima è pur sempre l'altitudine dell'alta montagna e dei suoi abissi, mai la pianura, dove tutto viene parificato e livellato.

Il serpente è l'animale più prudente. La prudenza significa il dominio sul sapere reale, su come il sapere di volta in volta si rivela, si trattiene, prescrive (*vorgibt*) e cede (*nachgibt*), senza cadere nel proprio laccio. È propria di questa prudenza la forza della simulazione e della metamorfosi, non la mera e infima falsità, è propria la padronanza della maschera, il non esporsi, il tenersi dietro le quinte nel giocare con ciò che sta in primo piano, la potenza sul gioco dell'essere e della parvenza.

L'animale più orgoglioso e quello più prudente sono i due animali di Zarathustra. Essi fanno tutt'uno e vanno in ricognizione. Questo vuol dire: essi cercano qualcuno a loro modo e misura, uno che resista con loro nella solitudine. Vanno in ricognizione per vedere se Zarathustra vive ancora, se vive preparato al suo tramonto. Con ciò è indicato che l'aquila e il serpente non sono animali domestici, che si possano portare a casa e addomesticare. Essi sono estranei a tutte le cose abituali, consuete e familiari nel senso infimo del termine. Soltanto questi due animali determinano la più solitaria delle solitudini, la quale è una cosa ben diversa da ciò che l'opinione abituale crede in proposito, aggiustandoselo a propria misura; essa crede, infatti, che la solitudine ci liberi e ci isoli da tutto; l'opinione comune pensa che nella solitudine non si venga « più disturbati ». Eppure, proprio nella più solitaria delle solitudini vengono scatenate sul nostro compito e su noi stessi le cose peggiori e più pericolose di tutte, le quali non possono essere scaricate su altre cose e altri uomini; devono passare per noi, non per essere tolte di mezzo, ma per essere sapute, in base all'autentico sapere della suprema intelligenza, come cose che ci appartengono. Proprio questo sapere è ciò che è più difficile; troppo facilmente esso se ne fugge via e se la svigna, per scappatoie e con scuse, nella follia.

Dobbiamo pensare questo grande concetto della solitudine per cogliere rettamente, e non falsare in senso romantico, la funzione simbolica dei due animali di Zarathustra il solitario, e dello stesso Zarathustra. Sopportare la più solitaria delle solitudini non significa mantenere i due animali per passatempo e per compagnia; significa

possedere la forza di rimanere fedeli a se stessi nella vicinanza di questi animali e non lasciarli volare via. Per questo, a conclusione del prologo dello *Zarathustra*, sta scritto:

« perciò prego il mio orgoglio di seguire sempre la mia prudenza! E se un giorno la mia prudenza mi abbandonerà – ahimè le piace fuggir via! – possa almeno il mio orgoglio volar via con la mia follia!

« – Così ebbe inizio il tramonto di Zarathustra » [VI, 1, 19].

Un singolare tramonto che comincia con l'esporsi alle possibilità estreme del divenire e dell'essere, che fanno entrambe parte dell'essenza della volontà di potenza, cioè fanno *tutt'uno*.

Bisognava indicare brevemente ciò che le figure dei due animali – l'aquila e il serpente – simboleggiano in quanto animali di Zarathustra. 1) Il loro volteggiare e inanelarsi: circolo e anello dell'eterno ritorno; 2) la loro essenza, orgoglio e prudenza: l'atteggiamento fondamentale e il tipo di sapere del maestro dell'eterno ritorno; 3) gli animali della sua solitudine: le richieste supreme rivolte allo stesso Zarathustra – richieste tanto più inderogabili quanto meno vengono espresse in principi, regole e ammonimenti, quanto più allusivamente, alla presenza immediata dei simboli, dicono in base alla loro essenza l'essenziale. I simboli parlano solamente per colui che ha la forza simbolica di configurare il senso. Non appena la forza simbolica più alta, quella della poesia, si estingue, i simboli ammutoliscono: decadono a « facciata » e a « orpello ».

« Il convalescente »

Ora, con queste indicazioni sugli animali di Zarathustra non siamo più del tutto impreparati a capire il brano che, accanto a quello discusso per primo, « La visione e l'enigma », tratta più direttamente dell'eterno ritorno e sta con quello in una corrispondenza piena di segreti. È il quartultimo brano della terza parte ed è intitolato: « Il convalescente ». In questo brano gli animali di Zarathustra gli parlano di ciò che loro stessi simboleggiano: del-

l'eterno ritorno; parlano rivolti a Zarathustra, attornian-dolo, e rimangono nella sua solitudine fino a un determi-nato momento, quando lo lasciano solo e cautamente se ne vanno. Il loro rimanere significa che essi sono ancor sempre alla sua ricerca per trovarlo, lo cercano per sape-re se egli diventerà colui che è, se troverà, nel suo diveni-re, il suo essere. Ma il divenire di Zarathustra comincia con il suo tramonto. Il tramonto, a sua volta, giunge alla propria fine con la guarigione di Zarathustra. Si tratta di riferimenti tutti profondamente contrastanti. Solo coglien-doli giungiamo in prossimità del pensiero più grave.

In corrispondenza con il chiarimento preliminare, che è il punto a cui siamo giunti, il peso principale viene po-sto sulla caratterizzazione della dottrina dell'eterno ritor-no. Anche qui, però, dobbiamo attenerci allo stile dell'o-pera, capire tutto in base a ciò che accade e a come acca-de. Dobbiamo altresì comprendere la dottrina, così come viene insegnata, tenendo presente chi è Zarathustra e com'è colui che la insegna e come la dottrina determina colui che la insegna. Ciò vuol dire: proprio là dove la dot-trina è enunciata nel modo più puro, in teoremi, non si può dimenticare il maestro, colui che la insegna e che ne parla.

Che ne è di Zarathustra all'inizio del capitolo « Il con-valescente », e che accade qui? Dopo la navigazione egli ha fatto di nuovo ritorno alla sua caverna. Poco tempo dopo, un mattino balza su dal suo giaciglio, gridando co-me un folle e comportandosi « come se nel giaciglio fosse qualcun altro che non voleva alzarsi » [VI, I, 263]. Zarat-hustra parla con voce tremenda per risvegliare questo qualcun altro e per tenerlo sveglio anche in futuro. Que-sto qualcun altro è il suo pensiero più abissale, che è sì presso di lui, ma che, per così dire, rimane ancora per lui un estraneo; è la sua ultima profondità, che egli non ha ancora elevato alla sua altezza suprema, che non ha an-cora accolto nella sua vita lucida più piena. Il pensiero è ancora accanto a lui sul giaciglio – non fa ancora tutt'uno con lui, non è stato ancora in lui incorporato e non è an-cora, quindi, qualcosa di veramente pensato. Con ciò è indicato quello che deve ora accadere: l'intero contenuto e tutta la potenza del pensiero più grave devono ora emergere e venire fuori. Zarathustra lo apostrofa rude-mente e lo chiama « verme assonnato ». È facile indovi-nare il senso dell'immagine: il verme assonnato, che gia-

ce a terra come qualcosa di estraneo, è l'immagine oppo-sta al serpente attorcigliato che « inanella » in alto ampi cerchi nella veglia dell'amicizia. Quando incomincia que-sto risveglio del pensiero più abissale, gli animali di Zarat-hustra si spaventano, ma non recedono per lo spavento, anzi, si fanno più vicini, mentre tutti gli altri animali in-torno a lui si danno alla fuga. Solo l'aquila e il serpente rimangono. Bisogna portare alla luce e alla veglia del gior-no, nella più solitaria delle solitudini, ciò che essi stessi sim-boleggiano.

Zarathustra evoca a sé la sua ultima profondità e arri-va così a se stesso. Egli diventa quello che è e si riconosce per colui che è: « il portavoce della vita, il portavoce della sofferenza, il portavoce del circolo » [VI, I, 263-64]. Vive-re, soffrire e ruotare in circolo non sono tre cose diverse, ma fanno tutt'uno in una reciproca coappartenenza: fan-no l'ente nel suo insieme, del quale fa parte il soffrire, l'a-bisso, e tutto questo è in quanto, ruotando in circolo, ri-torna. Queste tre cose rivelano la loro coappartenenza reciproca, essendo riunite nella loro unità alla luce del giorno, essendo cioè pensate, dal sì di Zarathustra. In questo attimo supremo in cui il pensiero è veramente colto, cioè pensato, Zarathustra esclama: « Salute a me! », ma questo « Salute a me! » è al tempo stesso il « Guai a me! » – la vittoria che supera perfino se stessa quale mas-simo pericolo, concependosi come tramonto.

Appena ottenuto questo, Zarathustra crolla su se stes-so e, quando torna in sé, rimane disteso sette giorni e set-te notti; « i suoi animali, però, non lo lasciavano giorno e notte » [VI, I, 264]; ma anche così egli rimane nella sua solitudine. Solo l'aquila, l'animale più orgoglioso, vola via e va a prendere ogni genere di cibo. Questo vuol di-re: Zarathustra non si perde, continua a nutrire il pro-prio orgoglio e assicura la certezza del proprio rango, benché egli debba rimanere disteso per l'abbattimento e la prudenza non si curi di lui, cosicché egli non può far sapere a se stesso il proprio sapere. L'aquila porta tra l'al-tro « bacche rosse e gialle », e noi ricordiamo che in pre-cedenza (Parte terza, « Dello spirito di gravità ») erano stati menzionati « il giallo profondo e l'ardente rosso » [VI, I, 237]; il gusto di Zarathustra vuole *insieme* questi due colori: il colore della più profonda falsità, dell'erro-re, della parvenza, e il colore della passione suprema, della più ardente creazione.

In questa interpretazione dei due colori va considerato che l'« errore » costituisce l'essenza, necessaria alla volontà di potenza, della *verità* e perciò non viene affatto valutato negativamente. « Il giallo profondo » può essere interpretato anche come l'oro nello « scintillio dorato del serpente *vita* » (*La volontà di potenza*, n. 577 [VIII, II, 11]), cioè il « serpente dell'eternità ». In questa interpretazione il « giallo profondo » è il colore dell'eterno ritorno dell'uguale, « il rosso ardente » quello della volontà di potenza. Per la prima interpretazione i due colori indicano la struttura essenziale della volontà di potenza, in quanto la verità, come ciò che fissa, e l'arte, come ciò che crea, costituiscono le condizioni della possibilità della volontà di potenza. Ogni volta l'insieme dei due colori rimanda all'unità essenziale dell'essere dell'ente pensato da Nietzsche.

Ma dopo sette giorni « i suoi animali ritennero che fosse giunto il tempo di parlare con lui » [VI, 1, 264]. Ora Zarathustra è forte abbastanza per pensare realmente il pensiero più grave, la sua ultima profondità, e per esprimersi in merito; infatti, ciò su cui l'aquila e il serpente – la più solitaria delle solitudini – vogliono parlare, e su cui soltanto possono parlare, non può essere che il pensiero dell'eterno ritorno. Nel dialogo tra Zarathustra e i suoi animali si fa adesso parola del pensiero dei pensieri. Esso non viene esposto come una « teoria », ma si conferma soltanto nel corso del dialogo, poiché qui gli interlocutori stessi debbono avventurarsi in quello che dicono, perché solo nel dialogo viene alla luce in quale misura essi ne sono o meno capaci, e in quale misura il dialogo è invece soltanto un chiacchierare.

Aprono il dialogo i due animali; rammentano a Zarathustra che il mondo lo attende come un giardino. Essi si rendono conto che è giunta a lui una nuova conoscenza, una conoscenza del mondo nel suo insieme. Deve quindi essere un piacere aggirarsi nel mondo ordinato in modo nuovo, perché ora tutte le cose brillano alla luce della nuova conoscenza e vogliono essere inserite nelle nuove determinazioni e, facendolo, regalano alla conoscenza una profonda conferma e guariscono dalla malattia del domandare colui che prima cercava. Questo è quanto vogliono dire gli animali quando dicono a Zarathustra: « Tutte le cose ti bramano ... Tutte le cose vogliono farti da medico! » [VI, 1, 265]. E Zarathustra? Ascolta in effetti

volentieri questi discorsi degli animali, pur sapendo che si tratta soltanto di un chiacchierare; ma già là dove emerge una chiacchiera, un mero gioco di parole e un mero discorrere, il mondo, dopo una tale solitudine, è per lui come un giardino. Egli sa che con ciò una serena leggiadria e allegria si stendono su quella cosa tremenda che in verità l'ente è; questo può nascondersi dietro la parvenza di ciò di cui si parla. In verità il mondo non è certo un giardino e non lo può essere per Zarathustra; tanto più se per giardino si intende il bel rifugio per la fuga dall'ente. Il concetto di mondo di Nietzsche non procura al pensatore un soggiorno tranquillo in cui aggirarsi indisturbato come un tempo il filosofo Epicuro nel suo « Giardino ». Il mondo non è un cosmo lì presente in sé. L'allusione degli animali al giardino ha il senso del rifiuto di un soggiorno tranquillo; al tempo stesso ha indirettamente il compito di rimandare al concetto di mondo proprio della conoscenza tragica. Qui va considerata una importante annotazione di Nietzsche:

« Per un certo tempo la solitudine è necessaria, affinché il proprio essere ne venga del tutto impregnato – fino in fondo risanato e indurito. Nuova forma della comunità: che si afferma in maniera bellicosa. Altrimenti lo spirito s'infacchisce. Non “giardini” né “mero evitare le masse”. Guerra (ma senza polvere da sparo!) tra pensieri diversi! e i loro eserciti! » (XII, 368 [VII, 1/2, 175]; 1882/84).

Gli animali parlano a Zarathustra della sua nuova conoscenza con parole suadenti che sono per lui una lusinga a inebriarsene e basta. Ma Zarathustra sa che in verità queste parole e questi suoni sono « arcobaleni e parvenze di ponti tra cose eternamente divise » [VI, 1, 265]. Dove nel dialogo vengono nominate le cose più affini, tanto da avere la percezione che si tratti della stessa cosa, lì si perpetra la più bella delle menzogne; « infatti la crepa più piccola è la più difficile da colmare » [VI, 1, 265].

A che cosa pensa Zarathustra? Soltanto a ciò di cui unicamente si sta parlando, al mondo, all'ente nel suo insieme. Quale fu la risposta data dal nano nello sciogliere l'enigma? Le due strade che dalla porta carraia vanno in direzioni contrarie si incontrano nell'infinito, e tutto ruota in circolo ed è un circolo. E Zarathustra, come chiamava se stesso quando pensava il pensiero più grave dalla sua

profondità ultima e non lo prendeva troppo alla leggera come il nano? Si chiamava il « portavoce del circolo ». Entrambi, dunque, il nano e Zarathustra, dicono la stessa cosa. Non v'è tra loro che la « più piccola crepa » – il fatto che di volta in volta è un altro a dire la stessa parola. Altrimenti la stessa parola « circolo » è solamente una parvenza di ponte tra cose eternamente divise. Ma allora circolo e circolo non sono la stessa cosa. Viene in luce soltanto adesso che qui, dove dell'ente nel suo insieme si deve dire il suo essere, la parvenza della concordanza è più grande e la retta comprensione – che divide i ranghi e che decide – più difficile.

Tutti dicono facilmente: l'ente « è », l'ente « diviene ». Tutti credono che chiunque comprenda ciò. Eppure, quando dice queste parole, « l'uomo danza su tutte le cose ». L'uomo, così come se la passa nella vita quotidiana in cui non conosce i regni e i gradi del pensiero genuino, ha bisogno di una tale danza e della chiacchiera, e Zarathustra se ne compiace; ma egli sa pure che si tratta di una parvenza, che questo giardino non è il mondo: « Profondo è il mondo – : e più profondo di quanto mai abbia pensato il giorno » (Parte terza, « Prima che il sole ascenda » [VI, 1, 202]).

Così Zarathustra non lascerà che gli animali con i loro discorsi gli cariscano quello che ora, da sette giorni e sette notti, sa, e potrà così trovare una conferma nel fatto che chiunque, come se la cosa si intendesse da sé, butta lì il discorso: « Tutto ruota in circolo », e con tale chiacchiera è in apparenza d'accordo con lui. Ma gli animali gli ribattono: « Le cose stesse tutte danzano per coloro che pensano come noi » [VI, 1, 265]; noi non danziamo su tutte le cose saltandole via, ma vediamo la danza che è propria delle cose e il loro movimento; devi fidarti di noi. E adesso essi parlano del mondo, di quale aspetto abbia sotto il nuovo sole della dottrina dell'eterno ritorno:

« Tutto va, tutto torna indietro; eternamente ruota la ruota dell'essere. Tutto muore, tutto torna a fiorire, eternamente corre l'anno dell'essere.

« Tutto crolla, tutto viene di nuovo connesso; eternamente l'essere si costruisce la medesima dimora. Tutto si divide, tutto torna a salutarsi; eternamente fedele a se stesso rimane l'anello dell'essere.

« In ogni attimo comincia l'essere; attorno ad ogni "qui"

ruota la sfera "là". Il centro è dappertutto. Ricurvo è il sentiero dell'eternità » [VI, 1, 265-66].

Così parlano gli animali di Zarathustra; e come non dovrebbero, loro che sono soltanto in quanto inanellano ampi cerchi e si attorcigliano? Potrebbe l'eterno ritorno dell'uguale essere illustrato in parole più belle e con immagini sempre nuove meglio di come avviene qui? Quanto diverso è il tono di questo discorso rispetto allo spregevole borbottare del nano! Nondimeno, il discorso del nano e quello degli animali mostrano una insidiosa somiglianza. Il nano diceva: « Ogni verità è ricurva »; e gli animali dicono: « Ricurvo è il sentiero dell'eternità ». Forse il discorso degli animali è soltanto più brillante, più abile e più scherzoso, tuttavia è in fondo identico al discorso del nano, cui Zarathustra ribatte che egli si rende le cose troppo facili. In effetti, nemmeno il discorso dei suoi animali più propri, che gli espongono la sua dottrina nella più bella delle formulazioni, può ingannare Zarathustra:

« "O voi, maliziosi burloni e organetti cantastorie! rispose Zarathustra tornando a sorridere, come sapete bene ciò che ha dovuto adempirsi in sette giorni: –" » [VI, 1, 266].

Ma questo sapere non è un sapere. Quando Zarathustra lo chiama così, vuole solo dire ironicamente che essi non sanno nulla. Sono organetti cantastorie: della sua parola duramente conquistata, che parla dell'eterno ritorno dell'uguale, fanno già una canzone da organetto, la ripetono meccanicamente e, come il nano, non sanno l'essenziale. Infatti, quando la situazione si fece seria e si volse al peggio, quando il pastore dovette staccare con un morso la testa al serpente nero, il nano si dileguò. Il nano non si rese affatto conto che sapere realmente l'anello degli anelli significa appunto: superare anzitutto e costantemente il fatto tetro e orrendo espresso nella dottrina, cioè che, se tutto ritorna, ogni decisione e ogni sforzo e ogni voler salire è indifferente; che, se tutto ruota in circolo, niente vale la pena; che da questa dottrina risulta allora soltanto il tedio e, da ultimo, il no alla vita. Anche i suoi animali, nonostante i bei discorsi sull'anello dell'essere, sembrano in fondo danzare sull'essenziale saltandolo via. Anche i suoi animali sembrano voler continuare a comportarsi come gli uomini: corrono via come

il nano, oppure fanno solo da spettatori e illustrano quello che succede se tutto ruota in circolo; si accovacciano dinanzi alle cose che sono e «contemplano» il loro eterno mutare e lo descrivono con le immagini più belle. Non si accorgono di quello che sta accadendo qui e che deve essere pensato nel vero pensiero dell'ente nel suo insieme: che questo pensiero è un grido d'aiuto da uno stato di necessità.

E quand'anche sentano questo grido d'aiuto, che cosa accade di solito? Se è il grande uomo a gridare, allora il piccolo accorre e ha compassione (*Mitleid*). Ogni compassione è anch'essa, a sua volta, solo marginale ed esteriore; la sua partecipazione ottiene soltanto di lenire e falsare la sofferenza con piccole consolazioni, impedendo e procrastinando la vera conoscenza. La compassione non sa affatto quanto «siano necessarie» all'uomo «per il suo meglio» la sofferenza e le cose peggiori, che strangolano e si insinuano in gola e fanno gridare. Proprio questo sapere che strangola deve essere saputo, se si vuole che l'ente sia pensato nel suo insieme.

Con ciò è accennata la differenza essenziale, mai colmabile, tra il conoscere e lo stare a guardare abituali, da un lato, e il sapere autentico, dall'altro; e con ciò si allude a quello che il nano trascurava, fraintendendo per questo l'eterno ritorno al punto da ridurlo a mero ritornello e a chiacchiera. Deve fare specie che, all'infuori del ritornello degli animali, nulla è detto sul contenuto della dottrina, e che Zarathustra non contrappone a tale ritornello una diversa presentazione, e che soltanto nel corso del dialogo, *sempre e solo indirettamente*, si dice come vada o non vada intesa questa dottrina. Nondimeno, al fine di capire, da questo «come» risulta una indicazione essenziale sul «che cosa».

Sta a noi seguire, pensando più acutamente, questa indicazione e domandare: perché la dottrina diventa ritornello? Per il fatto che ciò che muore scorre via o va in pezzi, che ogni distruzione e ogni no, che tutte le cose avverse e peggiori sono, sì, ammesse, ma vengono concepite in fondo come ciò che, nel corso circolare, trapassa anch'esso, sicché tutto a sua volta ritorna in modo diverso e migliore. Tutto viene così portato a un livellamento costante. Il livellamento rende tutto indifferente, il contrasto viene appianato in mera alternanza; e con ciò si ha

una comoda formula per il tutto e ci si tiene fuori da ogni decisione.

Relativamente al brano precedente, possiamo ora tornare a domandare: perché il nano prende troppo alla leggera l'interpretazione del paragone della porta carraia con le due vie? Zarathustra lo indica rinnovando l'invito: guarda la porta carraia stessa – l'attimo! Che cosa vuol dire questa indicazione? Il nano guarda solo alle due vie che corrono all'infinito, non pensa che questo: se le due vie scorrono entrambe all'infinito (l'«eterno»), lì convergeranno; poiché allora il circolo si chiude da sé nell'infinito, ben lontano da me, tutte le cose che ritornano scorrono, una dietro l'altra, nella mera alternanza del livellamento e passano così attraverso la porta carraia. Il nano non vede nulla di ciò che Zarathustra, assai stranamente, dice, cioè che nella porta carraia le due vie «sbattono la testa l'una contro l'altra». Ma come possono farlo, se tutte le cose non fanno che scorrere una dietro l'altra, come per l'appunto il tempo stesso indica, nel quale l'«ora non ancora» diventa l'«ora» ed è già ora un «ora non più» e questo in un continuo «e così via»? Le due vie, futuro e passato, non si scontrano, ma scorrono una dietro l'altra.

Eppure v'è qui uno scontro. Naturalmente soltanto per colui che non rimane spettatore, ma è egli stesso l'attimo che agisce entrando già nel futuro, senza lasciare cadere il passato, ma al tempo stesso raccogliendolo e affermandolo. Chi sta nell'attimo è rivolto in una duplice direzione: per lui passato e futuro scorrono *in direzioni contrarie l'una all'altra*. Egli lascia che le cose, che scorrono in direzioni contrarie l'una all'altra, arrivino in sé allo scontro e pur tuttavia non si fermino, in quanto egli dispiega e regge fino in fondo il contrasto tra ciò che è dato come compito (*das Aufgegebene*) e ciò che è dato in dote (*das Mitgegebene*). Vedere l'attimo significa: starvi. Il nano invece vi si tiene fuori, vi sta accovacciato accanto.

Che cosa vuol dire tutto questo al fine di pensare rettamente il pensiero dell'eterno ritorno? Questa cosa essenziale: ciò che in futuro sarà, è appunto questione di deciderlo, l'anello non si chiude in un qualche luogo nell'infinito, ma l'anello si conchiude integralmente nell'attimo quale centro del contrasto; che cosa ritorni – se ritorna – lo decidono l'attimo e la forza di dominare le cose contrastanti che vi si scontrano. Ecco ciò che è più diffici-

le e più proprio della dottrina dell'eterno ritorno, cioè che l'eternità è nell'attimo, che l'attimo non è l'« ora » fugace, non è il momento che, per uno spettatore, vola semplicemente via, ma lo scontro di futuro e passato. Qui l'attimo perviene a se stesso. Determina il modo in cui tutto ritorna. Ma la cosa più difficile è la cosa più grande da capire, e rimane preclusa a piccoli uomini. Sennonché, anche i piccoli uomini *sono* e, in quanto enti, anch'essi ritornano sempre di nuovo, non possono essere tolti di mezzo, facendo essi parte di quelle cose avverse e tetre. Se l'ente deve essere pensato nel suo insieme, bisogna allora dire sì anche a queste cose. Ciò fa rabbrivire Zarathustra.

E ora che il suo pensiero più abissale viene pensato nella direzione di questo abisso, i suoi animali non lo lasciano « continuare a parlare »; infatti, dal momento che Zarathustra riconosce come necessario il ritorno anche di piccoli uomini e riesce a strappare a se stesso il sì perfino a ciò che a lungo lo aveva reso stanco, triste e malato, e che egli avrebbe voluto respingere, dal momento che con questo sì egli supera la malattia ed entra in convalescenza, gli animali prendono di nuovo la parola. E di nuovo dicono le loro parole: il mondo è un giardino; di nuovo esortano Zarathustra a uscire; ma ora dicono di più e non lo esortano a uscire semplicemente affinché egli esperisca e veda come tutte le cose lo bramano. Lo esortano affinché egli impari dagli uccelli canori a cantare: « Cantare, infatti, va bene per convalescenti » [VI, 1, 268]. La tentazione di prendere il pensiero dell'eterno ritorno solo come un borbottio ovvio e quindi in fondo spregevole, oppure come una chiacchiera che abbaglia, è superata.

Adesso la discussione tra gli animali e Zarathustra avviene ormai sul terreno trasformato dal dialogo fin qui intercorso. Gli animali parlano ora a Zarathustra che ha superato la malattia, il disgusto per le cose piccole, riconoscendole nella loro necessità.

Adesso Zarathustra è d'accordo con gli animali. Esortandolo a cantare, gli dicono la consolazione che egli si era trovato nei sette giorni; ma subito egli mette già di nuovo in guardia dal fare di questa esortazione a cantare un ritornello. Che cosa si pensa qui? Che il pensiero più grave, quale pensiero – che supera – del convalescente, deve prima essere *cantato*. Che questo cantare, ossia la

composizione poetica di *Così parlò Zarathustra*, deve diventare esso stesso la convalescenza; che esso è però *unico* e non può diventare un ritornello. Per questo Zarathustra chiama se stesso non soltanto un solutore di enigmi, ma anche un poeta; poeta e solutore di enigmi, ma, daccapo, non solo poeta e in più qualcos'altro, cioè solutore di enigmi, bensì entrambe le cose in una unità originaria, quindi in fondo una terza cosa. Per questo la poesia, se deve ottemperare al proprio compito, non può mai essere un ritornello (*Leier*) e un organetto. La lira (*Leier*), vista ora come strumento del nuovo cantare e del nuovo dire, deve ancora essere fabbricata. Gli animali stessi lo sanno, dal momento che sono i *suoi* animali. Con quello che dicono gli si avvicinano sempre più; tanto più quanto più Zarathustra perviene a se stesso e al proprio compito: « fabbricati prima una lira, una nuova lira!... Giacché i tuoi animali sanno bene chi tu sei e chi devi diventare: ecco, *tu sei il maestro dell'eterno ritorno* –, questo è ormai il tuo destino! » [VI, 1, 269].

Tuttavia, se deve essere il primo a insegnare questa dottrina, il maestro non deve allora sapere la dottrina prima di tutti e in modo diverso dagli allievi che hanno solo da impararla? Egli deve sapere che « il grande destino » sarà pure, in forza e in conformità della dottrina stessa, il suo maggior pericolo e la sua maggiore malattia. Solo quando colui che insegna la dottrina arriva, *partendo da essa*, a capire se stesso come una vittima necessaria, come uno che deve tramontare in quanto è passaggio, solo quando colui che tramonta benedice così se stesso, solo allora egli è giunto al suo fine e alla sua fine. « Così *finisce* il tramonto di Zarathustra », dicono gli animali [VI, 1, 270].

Tramonto (*Untergang*) significa qui due cose: 1) l'andare via nel senso del trapasso (*Weggang als Übergang*). 2) Andare giù, sotto, come riconoscimento dell'abisso. Al tempo stesso questo duplice significato deve essere capito nella sua temporalità in base all'eternità rettamente intesa. Il tramonto stesso è, pensato nell'eternità, un attimo, ma non l'« ora » fugace, non il mero trascorrere; è, sì, la cosa più breve e quindi più transeunte, ma è al tempo stesso la cosa più compiuta, in cui balena la luminosità più luminosa dell'ente nel suo insieme, l'attimo in cui si può afferrare la totalità del ritorno. Ma, nell'immagine, questo è l'anello del serpente, l'anello vivente. E qui, nel-

l'immagine del serpente, il nesso di eternità e attimo si annoda per Nietzsche in una unità: l'anello vivente del serpente, cioè l'eterno ritorno, e: l'attimo. Nietzsche demarca una volta, in una tarda annotazione (*La volontà di potenza*, n. 577; 1887), il proprio concetto dell'eternità da quello esteriore, pensato nel senso di « ciò che rimane eternamente uguale »:

« Contro il *valore* di ciò che rimane eternamente uguale (vedi l'ingenuità di Spinoza, come pure di Descartes) c'è il valore di ciò che è più breve e transeunte, il seducen- te scintillio dorato sul ventre del serpente *vita* – » [VIII, II, 11].

Zarathustra sente alla fine quale eternità gli annunciano i suoi animali, l'eternità dell'attimo che racchiude contemporaneamente in sé ogni cosa: il tramonto.

Quando Zarathustra sentì queste parole dei suoi animali,

« rimase a giacere muto » e « si stava intrattenendo con la sua anima. Ma l'aquila e il serpente, vedendolo così taciturno, onorarono il grande silenzio attorno a lui e si allontanarono discretamente » [VI, I, 270].

In quale misura Zarathustra è ora taciturno? Egli tace perché si sta intrattenendo unicamente con la sua anima, perché ha trovato la propria destinazione ed è diventato quello che è. Ha superato anche le avversità e il male, imparando che l'abisso ha come corrispettivo l'altitudine. Il superamento del male non è la sua eliminazione, ma il riconoscimento della sua necessità. Finché, nella nausea, viene semplicemente respinto, finché è soltanto la nausea a determinare il disprezzo, il disprezzare rimane dipendente da ciò che è disprezzato; solo dove il disprezzo scaturisce dall'amore per il compito e si trasforma così in un passare oltre, basato su un dire sì alla necessità del male e della sofferenza e della distruzione, solo nel tacere del passare oltre che ama si origina il grande silenzio, si diffonde l'atmosfera intorno a colui che così è divenuto se stesso. Solo ora che nello spirito di Zarathustra v'è questo grande silenzio, viene trovata la più solitaria delle solitudini, la quale non ha più nulla del mero stare in disparte. E gli animali della sua solitudine onorano questo silenzio, cioè lo portano a compimento nella sua

autentica essenza « allontanandosi discretamente ». Ora l'orgoglio dell'aquila e la prudenza del serpente appartengono al patrimonio essenziale di Zarathustra.

Zarathustra è diventato lui stesso l'eroe poiché ha incorporato in sé il pensiero dell'eterno ritorno, nel suo intero contenuto, quale peso più grande. Egli è ora il saggio, colui che sa che la cosa più grande e quella più piccola sono connesse in una coappartenenza e ritornano, che quindi anche la massima dottrina dell'anello degli anelli deve diventare un ritornello, e che quest'ultimo si accompagna sempre al suo vero annuncio. Adesso egli è uno che muove incontro contemporaneamente alla propria suprema sofferenza e alla propria suprema speranza. Già in precedenza abbiamo avuto modo di sentire la risposta di Nietzsche alla domanda: « *Che cosa rende eroici?* » (V, 204 [V, II, 184]), cioè: che cosa rende tale l'eroe? Riposta: « Muovere incontro alla propria suprema sofferenza e alla propria suprema speranza contemporaneamente ». Ma stando al motto preso a guida del corso sappiamo anche che: « Intorno all'eroe tutto diventa tragedia ».

« Allorché ebbi creato il superuomo, ordinai intorno a lui il grande velo del divenire e sopra gli feci stare il sole, nel meriggio » (XII, 362 [VII, 1/2, 63]).

Il velo del divenire è il ritorno in quanto verità sull'ente nel suo insieme, e il sole nel meriggio è l'attimo dell'ombra più corta, la luminosità più luminosa, l'immagine sensibile dell'eternità. In quanto « il peso più grande » viene assunto nell'esistenza: « *Incipit tragoedia* ». Con ciò l'intima connessione tra i due brani conclusivi della *Gaia scienza* così intitolati, nei quali si comunicava per la prima volta la dottrina dell'eterno ritorno, è chiarita in base a quell'opera dedicata a mettere in poesia la figura del pensatore dell'eterno ritorno dell'uguale.

Con Zarathustra ha inizio « *l'età tragica* » (*La volontà di potenza*, n. 37 [VIII, II, 54]); il sapere tragico sa che la « vita stessa », l'ente nel suo insieme, condiziona « il tormento, la distruzione », le sofferenze, e che tutto questo non è una « obiezione contro questa vita » (n. 1052 [VIII, III, 56]). La comune rappresentazione del tragico – per quanto elevata – vi vede unicamente colpa e tramonto, fine e disperazione. Il concetto nietzscheano del tragico e

della tragedia è un altro, è essenzialmente più profondo. Il tragico nel senso di Nietzsche è *contro* la « rassegnazione » (n. 1029 [VII, II, 25]), se mai ha ancora bisogno di essere « contro » qualcosa. Il tragico nel senso di Nietzsche non ha niente a che fare con il mero rabbuimento di un pessimismo autolesionista, ma nemmeno con il cieco delirio di un ottimismo perso solo in meri desideri; il tragico nel senso di Nietzsche cade fuori da questa antitesi, già per il fatto che è la posizione di una volontà e quindi di un sapere rispetto all'ente nel suo insieme, la cui legge fondamentale sta nella lotta come tale.

Con questo rinnovato rimando alla connessione tra i due brani della prima comunicazione del pensiero dell'eterno ritorno dell'uguale è al tempo stesso resa riconoscibile l'intima relazione tra la prima comunicazione della *Gaia scienza* e la seconda in *Così parlò Zarathustra*. Siamo ora giunti a un punto in cui è necessaria una breve meditazione sul procedere fin qui seguito. Tali riflessioni rimangono facilmente infruttuose fino a che non si siano già realmente compiuti prima alcuni passi del procedere.

Abbiamo esposto due comunicazioni di Nietzsche sul suo pensiero fondamentale. L'interpretazione si muove in diverse prospettive. Nella prima comunicazione la prospettiva era l'indicazione della conoscenza tragica e del fondamentale carattere tragico dell'ente in generale. Nella seconda comunicazione era soprattutto l'indicazione dell'« attimo », cioè del tipo di atteggiamento in base a cui, e in cui, l'eterno ritorno dell'uguale vuole essere pensato, l'indicazione del modo in cui questo pensiero stesso viene a essere. Da queste due indicazioni si vede che ciò che è qui in questione, l'ente nel suo insieme, non è mai rappresentabile come una cosa lì presente, in merito alla quale chiunque, a piacimento, può fare delle constatazioni. La trasposizione nell'ente nel suo insieme sottostà a condizioni del tutto proprie.

L'evidenziazione di tali prospettive, che colgono nessi essenziali, si intensificherà nel corso della ulteriore esposizione della dottrina nietzscheana dell'eterno ritorno, e precisamente in modo che le diverse prospettive convergano in un centro. Ciò va pensato se non si vuole che l'esposizione venga fraintesa nel senso di una mera presentazione delle opinioni e delle vedute di Nietzsche. Pen-

sando costantemente più in là, in nessi ulteriori, vengono messi già in risalto i tratti fondamentali di ciò che in seguito consentirà di riconoscere la posizione metafisica di fondo di Nietzsche.

La terza comunicazione della dottrina dell'eterno ritorno

Si è soliti vedere in *Così parlò Zarathustra* la vetta della sua produzione. Gli scritti apparsi dopo il 1884 vengono ritenuti mere delucidazioni e ripetizioni, oppure un disperato tentativo di dare efficacia immediata a quanto annunciato nello *Zarathustra*. Si crede che dopo lo *Zarathustra* Nietzsche non avrebbe più saputo andare avanti. Un tale giudizio può sempre essere ritenuto segno del fatto che non i pensatori, bensì i loro saccenti interpreti non sanno più andare avanti e nascondono assai male il loro imbarazzo con una stolta pedanteria. Tralasciamo la questione se Nietzsche, dopo lo *Zarathustra*, abbia o non abbia più saputo andare avanti, non perché si tratti di una questione ancora indecisa, ma perché non è affatto una questione da porre in riferimento a un pensatore; stando infatti con le sue domande nel suo pensiero, questi è già da sempre « più avanti » di quanto sappia e possa egli stesso sapere. Ma le espressioni « avanti » e « non avanti » non sono comunque adatte a denominare questo stato di cose; sono proprie dell'ambito della « scienza » e della « tecnica », nel quale il progresso è necessario e dove soltanto possono essere calcolati « avanti » e « non avanti ». In filosofia non c'è « progresso », quindi nemmeno regresso. Qui – come nell'arte – rimane da chiedersi solo se essa sia o non sia se stessa. Per ora registriamo solamente il fatto che nello scritto *Al di là del bene e del male*, apparso due anni dopo la terza parte dello *Zarathustra*, e dal quale è tratto anche il detto-guida di questo corso, si trova la terza comunicazione del pensiero dell'eterno ritorno dell'uguale. Lo scritto citato ha un sottotitolo che recita: « Preludio di una filosofia dell'avvenire » – che titolo strano per una filosofia che si pretende non sappia più andare avanti!

Anche per comprendere questa terza comunicazione è decisivo dire dove, in quale contesto, essa stia. Il passo si trova nel terzo capitolo di *Al di là del bene e del male*, che comprende i nn. 45-62 ed è intitolato: « L'essere religio-

so». La situazione si fa sempre più enigmatica, perché Zarathustra si chiama costantemente nei suoi discorsi il «senza-dio» e proclama a voce sempre più alta: «Dio è morto». Subito all'inizio delle sue peregrinazioni Zarathustra incontra nel bosco un vegliardo con il quale entra in discorso. Poi,

«quando fu solo, così parlò Zarathustra al suo cuore: «È mai possibile! Questo santo vegliardo non ha ancora sentito dire nella sua foresta che *Dio è morto!*» (Prologo, par. 2 fine [VI, 1, 5]).

Che cosa può avere ancora da dire su «L'essere religioso» uno che, come Zarathustra, quindi come Nietzsche stesso, vive e giudica in base a questo sapere? Sentiamolo subito e senza divagazioni. Nel brano n. 56 del terzo capitolo su «L'essere religioso» si dice:

«Chi, come me, si è sforzato a lungo, in una specie di enigmatica bramosia, di pensare fino in fondo il pessimismo e di liberarlo dalla ristrettezza e dalla ingenuità, metà cristiana e metà tedesca, con cui esso si è recentemente presentato a questo secolo, vale a dire nella forma della filosofia schopenhaueriana; chi realmente, con un occhio asiatico e oltreasiano, ha scrutato una volta ben addentro e a fondo in questo modo di pensare che è quello, tra tutti i modi possibili, che più nega il mondo – al di là del bene e del male, e non più, come Buddha e Schopenhauer, sotto l'illusorio incantesimo della morale, – costui ha forse, senza propriamente volerlo, aperto proprio con ciò gli occhi sull'ideale opposto: l'ideale dell'uomo più spavaldo, più pieno di vita e più affermatore del mondo, il quale non soltanto si è rassegnato e ha imparato a sopportare ciò che è stato e che è, ma vuole riavere, per tutta l'eternità, tutto questo, *così come esso è stato ed è*, gridando insaziabilmente: *da capo*, non soltanto a se stesso, ma all'intero dramma e spettacolo, e non soltanto a uno spettacolo, ma fondamentalmente a colui che proprio di questo spettacolo ha bisogno – e lo rende necessario: poiché egli ha sempre di nuovo bisogno di se stesso – e si rende necessario – Come? E non sarebbe questo *circulus vitiosus deus?*» [VI, 11, 61-62]).

È importante – anche se certo non va qui discusso oltre – che tutto questo brano è strutturato come un'unica fra-

se e riverbera in questo modo sul piano linguistico, nella sua articolazione, la struttura di un pensiero essenziale. Brani del genere danno un'idea di quale sorta di opera sarebbe diventata l'opera capitale di Nietzsche se egli l'avesse potuta portare a compimento. Consideriamo anzitutto il «contenuto» del brano letto. Non crediamo ai nostri occhi e alle nostre orecchie: «*circulus vitiosus deus?*» *Circulus*: il circolo e l'anello, dunque l'eterno ritorno, e precisamente *vitiosus*; *vitium* significa il difetto, il patire, ciò che corrompe; *circulus vitiosus* è l'anello che fa necessariamente ritornare anche questo *vitium*. È *deus?* – lui stesso il dio? Quello che Nietzsche alla fine del suo cammino continua a *chiamare*, cioè Dioniso? E intorno a questo dio – il mondo? L'eterno ritorno dell'uguale: il carattere complessivo dell'ente nel suo insieme?

«E intorno a Dio tutto diventa – come? “mondo”, forse?» è la domanda che viene posta in questo stesso scritto (n. 150). Mondo e Dio sono quindi la stessa cosa? Nell'interpretazione spicciola una tale dottrina si chiama «panteismo». Nietzsche insegna qui un panteismo? Com'è il testo? «E non sarebbe questo *circulus vitiosus deus?*». Qui è posta una domanda. Se fosse panteismo, si dovrebbe prima domandare pure che cosa mai significa *πᾶν*, il tutto, l'intero, e che cosa *θεός*, Dio. In ogni caso v'è qui però una domanda. Dio quindi non è morto? Sì e no! Sì – è morto. Ma quale dio? Il Dio «morale», il Dio cristiano è morto; il padre dal quale ci si rifugia, la «persona» con la quale si tratta e ci si confida, il «giudice» con cui si ha una questione, il «ricompensatore» dal quale ci si fa ripagare per le proprie virtù, quel Dio con il quale si fanno i propri «affari» – ma quando mai una madre si fa ripagare per l'amore per il proprio figlio? Quando Nietzsche dice: «Dio è morto», intende il Dio considerato «dal punto di vista morale», e lui soltanto. Egli è morto perché gli uomini lo hanno ucciso, e lo hanno ucciso a forza di calcolare la sua grandezza in quanto Dio con la piccolezza dei loro bisogni di ricompensa e rendendolo in tal modo piccolo; questo Dio è stato privato della sua potenza, perché era un «errore» dell'uomo che negava sé e la vita (VIII, 62 [VI, 11, 55]). Nei lavori preliminari allo *Zarathustra* Nietzsche dice una volta: «Dio è morto soffocato dalla teologia; e la morale dalla moralità» (XII, 329 [VII, 1/1, 46]). Dunque Dio e gli dèi possono morire? Assai presto, negli studi preliminari alla *Nascita della trage-*

dia, intorno al 1870, Nietzsche si annota: « Credo all'antica sentenza germanica: tutti gli dèi debbono morire » [III, III/1, 121].

Allora l'ateismo di Nietzsche è un ateismo del tutto peculiare. Nietzsche non deve essere incluso nella problematica compagnia di quegli atei superficiali che negano Dio se non lo trovano in provetta, e che al posto di Dio, negato in questo modo, « divinizzano » il loro « progresso ». Non dobbiamo scambiare Nietzsche per uno di quei « senza-dio » che non possono nemmeno essere tali, perché non hanno mai lottato né sono capaci di lottare per conquistarlo. Se Nietzsche non è un ateo in questo senso abituale, non dobbiamo nemmeno spacciarlo falsamente per un « cercatore di Dio » mezzo cristiano, « sentimentale », « romantico ». Non possiamo fare del termine e del concetto « ateismo » una parola di battaglia, e di difesa, cristiana, come se ciò che non corrisponde al Dio cristiano fosse « in fondo » già per questo ateismo; il Dio cristiano non può essere per Nietzsche il criterio dell'essere senza Dio, tanto più che proprio tale Dio è « morto », nel senso indicato. Zarathustra chiama se stesso il senza-dio, e sa di esserlo. Essendo tale, egli sperimenta la situazione di estrema necessità e quindi l'intima necessità di fare ciò che è più necessario. Pertanto, il senza-dio di questo tipo si pone di fronte a una questione che noi ci illustriamo in breve così: che cosa rimarrebbe ancora da fare all'uomo, come potrebbe egli essere uomo, cioè divenire quello che è, se già da sempre ci fossero, e fossero solo lì presenti, degli dèi? Se ci fossero dèi semplicemente come ci sono pietre e alberi e acqua? Come sarebbe possibile? Non deve forse essere prima creato Dio? E non c'è bisogno della forza suprema per creare qualcosa al di là di sé? E a tal fine non deve essere prima trasformato l'uomo stesso, l'ultimo uomo spregevole? L'uomo non ha forse bisogno di un peso per non prendere troppo alla leggera il suo Dio?

Di qui il pensiero dei pensieri riceve la sua determinazione quale peso più grande. Dunque Zarathustra, in quanto senza-dio, è superato! Certo, ma con ciò Nietzsche è andato « avanti » o è invece ritornato indietro sulla via del cristianesimo, il quale aveva le sue ragioni per rivendicare a sé l'unico e vero Dio? No; Nietzsche non è andato né avanti né indietro, giacché Zarathustra *incomincia tramontando*. L'inizio di Zarathustra è il suo tra-

monto, Nietzsche non ha mai pensato una natura diversa di Zarathustra. Solo gli ignavi e coloro che si sono stancati del loro cristianesimo vanno a cercarsi nelle affermazioni di Nietzsche una conferma a buon mercato del loro problematico ateismo. Ma l'eterno ritorno dell'uguale è il pensiero più grave. Il suo pensatore deve essere un eroe del sapere e della volontà, non deve e non può aggiustarsi il mondo e la creazione di un mondo con una formula qualsiasi. « Intorno all'eroe tutto diventa tragedia ». Solo attraverso la tragedia sorge la domanda di Dio, intorno al quale, e anche *questo* solo « forse », tutto diventa mondo.

Il diciannovenne Nietzsche, come abbiamo già avuto modo di sentire, domanda in conclusione dell'esposizione della sua vita: « e dov'è l'anello che alla fine lo abbraccia ancora [l'uomo]? È il mondo? È Dio?... ». Com'è ora la risposta a questa precoce domanda? La risposta è di nuovo una domanda: « *circulus vitiosus deus?* ». Ma l'anello si è ora definito come l'eterno ritorno dell'uguale, il *circulus* è contemporaneamente *vitiosus*, il tremendo; questo anello tremendo abbraccia l'ente, lo determina nel suo insieme, lo determina come mondo. L'anello e la sua eternità possono essere colti solo partendo dall'attimo; di conseguenza, il dio che viene domandato e cercato nell'esperienza dell'anello del tremendo può essere domandato soltanto partendo dall'attimo. Il dio è allora solo una domanda? Certo: « solo » una domanda, cioè colui che è domandato, chiamato. Rimane da considerare se il dio è più divino quando si domanda di lui, oppure quando egli è certo e, in quanto certo, può essere messo per così dire da parte quando si vuole, per poi essere richiamato quando se ne ha bisogno. Il dio è « solo » una domanda — che ne è di questo « solo »? Non solo il dio è una domanda — anche l'eterno ritorno, il *circulus vitiosus* stesso, è « solo » una domanda.

Tutte e tre le comunicazioni del pensiero dei pensieri sono *domande* in forma e in grado di volta in volta diversi. Sebbene noi siamo ben lontani dal capire e dall'intuire la connessione del loro contenuto, pur tuttavia si impone una forma comune, quantunque anch'essa possa essere chiarita in un primo momento più che altro solo in forma negativa. La comunicazione non è una « dottrina » o una « esposizione dottrinale » nel senso della presentazione di una teoria scientifica specifica, non è « dottrina »

nel senso di ciò che un dotto asserisce. Ma non è neppure una trattazione filosofica come ce la offrono Leibniz o Kant; altrettanto poco è una costruzione filosofico-speculativa come quelle erette da Fichte, Schelling e Hegel. Se quindi la comunicazione di Nietzsche non si lascia catalogare né nella forma della dottrina scientifica specifica, né in quella della discussione filosofica fin là nota e coltivata, e neppure nella forma della creazione puramente poetica, sembra che ne consegua allora che essa può essere soltanto una « professione di fede personale », forse soltanto un « prodotto della follia ». O non ne consegue invece qualcosa di diverso, cioè che dobbiamo prima *domandare* che cosa sia nella sua forma questo pensiero in sé e di per sé? Di fronte a una simile opera speculativa non può più sorgere il dubbio se in quattro e quattr'otto possiamo costringerla nelle nostre rubriche abituali e correnti, o, al contrario, se sia un tale pensiero a dovere portare *noi* a meditare e a svincolarci da ciò che è corrente.

Con questa riflessione abbiamo già anticipato la questione *della forma del pensiero* dell'eterno ritorno dell'uguale. Lo si è fatto di proposito perché si voleva accennare che il modo di comunicare proprio di Nietzsche deve rimanere determinante per la definizione della forma. Questa indicazione è tanto più necessaria in quanto, in riferimento alla questione della forma, uno sguardo d'insieme sommario su ciò che Nietzsche tenne per sé, senza pubblicarlo, può facilmente portare fuori strada. Tentiamo ora di prendere visione di ciò che Nietzsche ha pensato sull'eterno ritorno dell'uguale, senza però renderlo pubblico. Anche questa visione consente di scorgere l'essenziale soltanto se non rimane un mero resoconto, ma è interpretazione. L'interpretazione deve essere anzitutto determinata dalla previsione delle domande essenziali poste dallo stesso pensiero dell'eterno ritorno dell'uguale, e deve poi lasciarsi guidare dall'osservazione accurata di quanto Nietzsche ha detto.

*Il pensiero dell'eterno ritorno nelle annotazioni
non pubblicate*

Ciò che Nietzsche, dall'attimo (agosto 1881) in cui « giunse a lui il pensiero dei pensieri », ha pensato e scritto su questo pensiero, senza comunicarlo, si è soliti designarlo

come « lascito » dei « frammenti postumi » (*Nachlaß*). Se il pensiero dell'eterno ritorno dell'uguale è il pensiero capitale di Nietzsche, esso rimarrà presente a lui per tutto il periodo seguente della sua produzione, dal 1881 fino al gennaio 1889. Che ciò sia vero, lo si vede dalla successiva pubblicazione dei frammenti postumi del periodo menzionato; si trovano nei volumi XII-XVI della edizione in ottavo grande. Ma *se* è vero che il pensiero dell'eterno ritorno dell'uguale, in quanto pensiero dei pensieri, determina necessariamente, dalle fondamenta, tutto il pensiero di Nietzsche, allora le sue riflessioni su questo pensiero e le relative annotazioni avranno un carattere diverso a seconda dell'ambito, della direzione e del livello in cui rispettivamente si muove il suo lavoro filosofico. Ciò significa: « frammento postumo » e « frammento postumo » non è ogni volta la stessa cosa. I « frammenti postumi » non sono uno zibaldone e una congerie arbitraria di osservazioni buttate lì, che solo per caso non sono finite in tipografia. Le annotazioni sono diverse non solo nel contenuto, ma anche nella forma e perfino nella loro mancanza di forma; sono infatti maturate da stati d'animo mutevoli e, con intenti e da prospettive diversi, sono state ora fuggacemente appuntate, ora elaborate, ora soltanto tentate muovendosi a tastoncini tra dubbi, ora sono felicemente riuscite in un lampo, di getto. Se il pensiero dell'eterno ritorno dell'uguale è il pensiero dei pensieri, allora proprio là dove deve incidere maggiormente nella sua essenzialità esso sarà esposto e nominato esplicitamente meno che altrove. Se dunque talora nelle annotazioni di Nietzsche in apparenza non si parla di questo pensiero, o non se ne parla direttamente, ciò non significa affatto che nel frattempo esso sia diventato irrilevante o che sia stato addirittura abbandonato. Dobbiamo considerare tutto questo se vogliamo comprendere e pensare a fondo in maniera filosofica i « frammenti postumi » di Nietzsche, anziché imbastire una « teoria » in base a osservazioni che possono essere pescate qua e là.

Quello che qui pretendiamo di fare, e che possiamo attuare soltanto in un tentativo provvisorio, è tanto più necessario in quanto con la pubblicazione dei frammenti postumi finora avvenuta l'intero « materiale » è stato inevitabilmente posto in un certo ordine. A questo si aggiunge il fatto che i singoli brani sulla dottrina dell'eterno ritorno, che risalgono ad anni diversi e che provengo-

no da manoscritti e contesti disparati, sono stati incautamente messi in serie e numerati in ordine progressivo. Chi tuttavia abbia anche solo una minima idea delle difficoltà che presenta una appropriata pubblicazione dei frammenti postumi di Nietzsche, specialmente di quelli dell'ultimo periodo (dal 1881), non avanzerà alcun rimprovero ai primi curatori e a quelli succedutisi fino a oggi in merito ai criteri da loro scelti. Al di là della lacunosità dell'edizione a tutt'oggi in uso, il merito decisivo dei primi curatori rimane pur sempre quello di averci reso disponibili in una trascrizione *leggibile* i lavori manoscritti di Nietzsche non pubblicati; solo *loro* erano in grado di farlo, soprattutto Peter Gast che, grazie a una collaborazione pluriennale con Nietzsche nella preparazione dei suoi manoscritti per la stampa, aveva imparato a leggerne con assoluta sicurezza la grafia e le sue variazioni. Altrimenti molte delle cose contenute nei manoscritti di difficile lettura, e spesso le più importanti, ci rimarrebbero oggi precluse.

Tentiamo ora di descrivere provvisoriamente, seguendo l'ordine cronologico, il patrimonio di annotazioni che trattano esplicitamente della dottrina dell'eterno ritorno. I termini per l'articolazione cronologica ci sono forniti dalla comunicazione della dottrina dell'eterno ritorno fatta dallo stesso Nietzsche tre volte: nella *Gaia scienza*, in *Così parlò Zarathustra* e in *Al di là del bene e del male*. È evidente che sono particolarmente importanti proprio le annotazioni di Nietzsche dell'epoca in cui il pensiero gli giunse (agosto 1881 e subito dopo). Il volume XII contiene i frammenti inediti del periodo 1881/82 e del periodo 1882-86 (il periodo di Zarathustra). Le osservazioni sulla dottrina dell'eterno ritorno del periodo 1881/82, esplicitamente contrassegnate, si trovano nel volume XII, pp. 51-69, quelle del periodo di Zarathustra sostanzialmente nel volume XII, pp. 369-71. I curatori evitano una interpretazione affrettata, in quanto non ordinano questo patrimonio di annotazioni sotto altri titoli (metafisica – gno-seologia – etica), ma lo danno separatamente. Sennonché, le prime annotazioni di Nietzsche a noi note sulla dottrina dell'eterno ritorno successive all'esperienza presso la roccia di Surlei, che sono al tempo stesso quelle più importanti e precoci, non si trovano nel testo vero e proprio del volume XII, ma sono state pubblicate solo suc-

cessivamente nel « Nachbericht » al volume XII (nuova edizione rifatta, 3ª ristampa, pp. 425-28).^{*} Nella prima edizione del volume XII questi brani si trovano invece nel testo stesso in diversi luoghi, pp. 5, 3, 4, 128, 6; in parte non sono nemmeno pubblicati. Il fatto che ora, nella nuova edizione riordinata, i frammenti più importanti vengano dati nel « Nachbericht » tradisce tutto il disorientamento dei curatori. Noi dobbiamo cominciare da ciò che nell'edizione attuale è rimasto per ultimo, alla fine, e di conseguenza viene facilmente trascurato.

Ma dobbiamo liberarci subito anche da un pregiudizio. I curatori dicono: « Fin dall'inizio due diversi intenti emergono uno accanto all'altro. L'uno mira a una esposizione teoretica della dottrina, l'altro a una sua trattazione poetica » (XII, 425). Ora, anche noi abbiamo parlato di una esposizione « poetica » della dottrina dell'eterno ritorno nello *Zarathustra*, evitando però di distinguerla da una esposizione « teoretica »; non perché i brani citati della *Gaia scienza* e di *Al di là del bene e del male* non siano esposizioni teoretiche, ma perché qui il termine e la nozione « teoretico » non dicono nulla, soprattutto se, seguendo il procedimento dei curatori e di coloro che hanno esposto la « dottrina » di Nietzsche, si identifica « teoretico » con « trattazione in prosa ». Questa distinzione « teoretico – poetico » scaturisce da un pensiero confuso. Se anche la si lascia valere, essa è qui comunque nel luogo sbagliato. Dove Nietzsche pensa il suo pensiero fondamentale, infatti, il « poetico » è altrettanto « teoretico » quanto il « teoretico » è in sé « poetico ». Ogni pensiero filosofico, e proprio quello più rigoroso e prosaico, è in sé poetico, e ciò nonostante non è mai poesia. Viceversa, un'opera poetica – come gli *Inni* di Hölderlin – possono essere speculativi in grado sommo e ciò nonostante non sono mai filosofia. *Così parlò Zarathustra* di Nietzsche è in sommo grado poetico, eppure non è un'opera d'arte, ma « filosofia ». Poiché ogni vera grande filosofia è in sé speculativo-poetica, la distinzione tra « teoretico » e « poetico » non può servire a distinguere annotazioni filosofiche.

^{*} Per le indicazioni bibliografiche complete dell'edizione delle opere di Nietzsche usata da Heidegger vedi, sotto, la Postfazione del Curatore.

Le quattro annotazioni dell'agosto 1881

Consideriamo ora quattro annotazioni sulla dottrina dell'eterno ritorno dell'agosto 1881. Queste annotazioni sono al tempo stesso schizzi per un'opera, dal che si vede già la portata che Nietzsche assegna al pensiero del ritorno dell'uguale. Le annotazioni si situano cronologicamente un anno avanti la prima comunicazione nella *Gaia scienza* e preannunciano già la trattazione complessiva della dottrina dell'eterno ritorno nel periodo successivo. Si conferma così nel contempo quanto Nietzsche stesso dice a proposito di *Così parlò Zarathustra* in *Ecce homo*, cioè che il pensiero dell'eterno ritorno è « la concezione fondamentale dell'opera ». Il primo schizzo dice (XII, 425 [V, II, 380]):

« Il ritorno dell'uguale

« Abbozzo

- « 1. *L'assimilazione degli errori fondamentali.*
- « 2. *L'assimilazione delle passioni.*
- « 3. *L'assimilazione del sapere, anche di quel sapere che rinuncia.* (Passione della conoscenza).
- « 4. *L'uomo innocente. L'individuo come esperimento. La facilitazione della vita, l'umiliazione, l'indebolimento – transizione.*
- « 5. *Il nuovo peso: l'eterno ritorno dell'uguale.* Importanza infinita del nostro sapere, dei nostri errori, delle nostre abitudini e modi di vivere per tutto ciò che verrà. Che facciamo noi, con il *resto* della nostra vita, – noi, che ne abbiamo vissuto la maggior parte senza sapere la cosa più essenziale? Noi *insegniamo questa dottrina*, – è il mezzo più efficace per *assimilarcela*. Il nostro tipo di beatitudine in quanto maestri della più grande dottrina.

Primi di agosto 1881 a Sils-Maria,
a 6000 piedi al di sopra del mare
e molto più in alto di tutte le cose umane! ».

Già il fatto che Nietzsche si appunti esplicitamente la data dell'annotazione è un segno del carattere straordinario del suo contenuto e del suo intento. La dottrina viene concepita nell'ottica del suo insegnamento e di colui che la insegna.

Il titolo dell'« Abbozzo » indica subito l'intero. E tuttavia solo al punto n. 5 si parla dell'eterno ritorno, e anche qui non si dice nulla sul suo contenuto, nemmeno in for-

ma di schizzo. La parola ricorrente dell'abbozzo è piuttosto « l'assimilazione ». La dottrina è chiamata « la più grande dottrina » e « il nuovo peso ». Poi, improvvisa, la domanda: « Che facciamo noi, con il *resto* della nostra vita? ». Si tratta qui, dunque, di una cesura decisiva nella vita, che divide ciò che finora è stato (il trascorso) dal rimanente « resto ». La cesura è evidentemente provocata dal pensiero dell'eterno ritorno, che tutto trasforma. Ma ciò che sta prima di questa cesura e ciò che segue non sono suddivisi come due quantità. Ciò che è venuto prima non viene accantonato. Il punto n. 5 è preceduto da quattro altri punti, e il punto n. 4 si chiude con l'indicazione « transizione ». La dottrina dell'eterno ritorno – per quanto nuova sia – non proviene dal vuoto, ma rimane inserita in una « transizione ». Dove ci attendiamo anzitutto una esposizione del contenuto essenziale della dottrina, e soprattutto una fondazione e delle indicazioni, si tratta sempre e soltanto, si direbbe, dell'effetto della dottrina sull'uomo, e prima addirittura sul maestro stesso e unicamente su di lui; della « assimilazione » del nuovo sapere e dell'insegnamento di questo sapere come un nuovo tipo di beatitudine. Da *Così parlò Zarathustra* sappiamo quanto sia essenziale la questione della « assimilazione » del pensiero, e sappiamo che Zarathustra entra in convalescenza dopo che ha assimilato il contenuto più importante del pensiero. Se seguiamo il significato della parola, arriviamo all'idea del « mangiare », del cibarsi e del digerire. L'assimilato (*das Einverleibte*) è ciò che rende il corpo vivente (*der Leib*) – la vita del corpo (*das Leiben*) – solido, stabile e sicuro, è al tempo stesso ciò di cui siamo venuti a capo e che ci determinerà, è la linfa da cui traiamo le forze. Assimilazione del pensiero significa qui: mettere in atto il pensare che pensa il pensiero in modo che fin da principio esso diventi la posizione di fondo nei confronti dell'ente nel suo insieme e che in quanto tale domini a priori ogni singolo pensiero. Solo se tale pensiero è diventato l'atteggiamento di fondo di ogni pensare, ci si è impossessati di esso, lo si è assimilato, secondo la sua essenza.

La riflessione determinante dell'abbozzo intitolato « *L'eterno ritorno dell'uguale* » mira subito alla « assimilazione ». Importante rimane la peculiarità del primo abbozzo. Non abbiamo uno « schema » per catalogare il carattere di questo « abbozzo » e rendercelo familiare: lo schema

che gli è proprio dobbiamo riuscire a vederlo, ricavandolo dall'abbozzo stesso e da ciò che ne fa parte. Se fosse l'abbozzo di uno scritto, dovremmo avere come risultato un libro molto particolare, non solo nel suo contenuto, ma anche nel modo in cui «appare» come libro e quindi ha o non ha «fortuna». Ciò che vi viene insegnato e ciò che viene pensato nel pensiero dell'eterno ritorno passa in secondo piano rispetto a *come* viene insegnato e pensato. Lo schizzo del piano non è nient'altro che il germe del piano dell'opera ventura *Così parlò Zarathustra*, dunque non è affatto uno schizzo per una elaborazione «teoretica», in prosa, del pensiero dell'eterno ritorno. Già da questo si vede quanto insignificante sia la distinzione menzionata.

Il secondo abbozzo che va qui collocato è tanto «in prosa» quanto «poetico». Non reca titolo alcuno e non fa parte del piano che nell'edizione in ottavo grande viene dato per primo. Neariche negli appunti di Nietzsche sta assieme al primo, ma sta con il brano dato nel volume XII come n. 129. Esso dice:

«Sarebbe orribile se credessimo ancora al *peccato*: invece, qualunque cosa faremo, in ripetizione innumere, è *innocente*. Se il pensiero dell'eterno ritorno di tutte le cose non ti sopraffà, non è una colpa: e non è un merito, se ti sopraffà. — Riguardo a tutti i nostri antenati, noi pensiamo in modo più mite di quanto pensassero essi stessi; noi ci affliggiamo per gli errori che hanno assimilato, non per la loro cattiveria» [V, II, 382-83].

Questo passo ci illumina al tempo stesso sul perché nell'abbozzo precedente, al punto n. 4, si parla dell'«uomo innocente». Con la morte del Dio morale scompare dall'ente nel suo insieme anche la peccaminosità e la colpevolezza, e la necessità dell'ente, così come esso è, acquista il suo diritto.

Il secondo abbozzo rovescia ora la successione dei pensieri principali, cominciando con il pensiero dell'eterno ritorno. Vi si dice:

«1) La conoscenza più potente.

«2) Le opinioni e gli errori trasformano l'uomo e gli danno istinti, ovvero: gli errori assimilati.

«3) La necessità e l'innocenza.

«4) Il gioco della vita» [V, II, 383].

Questo abbozzo dà contemporaneamente indicazioni sotto un altro riguardo: «La necessità» non vuol dire una necessità qualunque, ma quella dell'ente nel suo insieme. «Il gioco della vita» ci ricorda subito un detto di Eraclito, il pensatore a cui Nietzsche si *credeva* più affine: αἰὼν παῖς ἐστὶ παίζων, πρῶσεύων· παιδὸς ἢ βασιλῆϊ (fr. 52). «L'eone è un fanciullo che gioca, che gioca con le tessere di una scacchiera; di un fanciullo è il regno» (cioè sull'ente nel suo insieme).

Ciò indica che l'ente nel suo insieme è dominato dall'innocenza (*Un-schuld*). L'insieme è αἰὼν. È quasi impossibile tradurre adeguatamente questo termine. Vuol dire l'insieme del mondo, ma, contemporaneamente, riferito al tempo e perciò alla nostra «vita» vuol dire anche la durata della vita. Si è soliti definire il significato di αἰὼν così: eone vuol dire il «tempo» del «cosmo», cioè della natura che si muove nel tempo misurato dalla fisica. Da questo tempo viene distinto il tempo «vissuto». Sennonché, ciò che il termine αἰὼν nomina si mantiene al di qua di una tale distinzione. Al tempo stesso si pensa il κόσμος in maniera troppo povera se lo si rappresenta in termini cosmologici.

L'uso della parola «vita» da parte di Nietzsche è ambiguo. Nomina l'insieme dell'ente e al tempo stesso il nostro modo di essere «coinvolti» in questo insieme. Corrispondentemente ambiguo è il parlare di «gioco» (cfr. la prima delle *Canzoni del principe Vogelfrei* intitolata *A Goethe*, in appendice alla seconda edizione della *Gaia scienza*, 1887; vol. II, pp. 380-81 [V, II, 311]).

Gli echi di Eraclito non sono casuali, tanto più che Nietzsche, nelle sue annotazioni di questo periodo, tocca spesso un altro pensiero che di solito — e pure Nietzsche segue questa consuetudine — viene detto il pensiero capitale di Eraclito: πάντα ῥεῖ, una asserzione che presumibilmente non è di Eraclito, per tacere del fatto che essa non caratterizza affatto il suo pensiero, ma lo deforma.

L'abbozzo del pensiero dell'eterno ritorno, citato per ultimo, non pensa tanto all'«effetto» della dottrina sull'uomo e alla trasformazione dell'uomo e della sua «esistenza» entro l'ente nel suo insieme, ma pensa proprio a quest'ultimo; qui, per adoperare designazioni oggi ancora correnti, è tenuto d'occhio più il carattere «metafisico» della dottrina dell'eterno ritorno, mentre nell'abbozzo precedente si mirava prevalentemente al senso «esi-

stentivo» (*existenziell*) della dottrina. Oppure questa distinzione tra « metafisico » ed « esistitivo », se mai è chiara e se regge, non va bene in riferimento alla filosofia di Nietzsche come non andava bene l'altra, tra il suo carattere teoretico-prosaico e il suo carattere poetico? Lo si potrà decidere in seguito.

Un'altra ancora è la direzione dell'abbozzo immediatamente seguente, del quale i curatori dicono che è « lo schizzo dell'idea poetica » della dottrina dell'eterno ritorno:

« Meriggio ed eternità »

« Indicazioni per una nuova vita »

« Zarathustra, nato sul lago Urmi, lasciò a trent'anni la sua patria, si recò nella provincia di Aria e in dieci anni di solitudine sui monti compose lo *Zend-Avesta*.

« Il sole della conoscenza risplende di nuovo a mezzodì: e il serpente dell'eternità s'inganella alla sua luce —: è il vostro tempo, fratelli del meriggio! » [V, II, 405].

In questo abbozzo la parola-chiave è « meriggio »; « meriggio ed eternità »: entrambi concetti e nozioni per indicare il tempo, se consideriamo che anche l'eternità noi non la pensiamo se non partendo dal tempo. Ora che il pensiero dell'eterno ritorno viene pensato v'è, contemporaneamente e in uno, « meriggio ed eternità »; potremmo anche dire: l'attimo. L'abbozzo sceglie le determinazioni supreme del tempo quale titolo di un'opera che deve trattare dell'ente nel suo insieme e della nuova vita che in esso ha inizio. Come venga pensato l'ente nel suo insieme, è ugualmente indicato nell'immagine: il serpente, l'animale più prudente, il « serpente dell'eternità » è inanellato alla luce meridiana del sole dell'eternità. Una immagine grandiosa — e ciò non dovrebbe essere « poetico »! È composto poeticamente, ma soltanto perché è *pensato* nel modo più profondo, ed è pensato *così* perché l'abbozzo di ciò in cui l'ente nel suo insieme deve essere concepito ed elevato al sapere si arrischia qui il più lontano possibile, ma non nello spazio senz'aria e povero di luce di una « speculazione » vanagloriosa, bensì nell'ambito centrale dell'itinerario dell'uomo. Del tempo del meriggio, quando il sole è più alto e le cose sono senza ombra, si dice in conclusione della prima parte di *Così parlò Zarathustra*:

« E il grande meriggio è: quando l'uomo sta al centro del suo itinerario tra l'animale e il superuomo, e celebra il suo avviarsi alla sera come la sua speranza più elevata: giacché quella è la via verso un nuovo mattino.

« Allora colui che tramonta benedirà se stesso, come uno che passa all'altra sponda; e il sole della sua conoscenza starà per lui nel meriggio.

« «*Morti sono tutti gli dèi: ora vogliamo che il superuomo viva*» — questa sia un giorno, nel grande meriggio, la nostra ultima volontà! —

« Così parlò Zarathustra » [VI, I, 93].

Quando qui Zarathustra dice: « *Morti sono tutti gli dèi* », ciò non significa che l'uomo attuale, in quanto ultimo uomo, non è più abbastanza forte per uno degli dèi, tanto più che gli dèi non possono mai essere semplicemente assunti dalla tradizione; la tradizione si forma, come potenza dell'esistenza, soltanto dove e fintanto che è retta dalla volontà *creatrice*.

Il meriggio è un centro luminoso nella storia dell'umanità, un attimo di transizione nella luce serena dell'eternità, dove il cielo è profondo, e dove ante-meriggio e po-meriggio, passato e futuro, si scontrano l'uno con l'altro e così si imbattono nella decisione. Il sottotitolo dell'abbozzo « *Meriggio ed eternità* » recita: « Indicazioni per una nuova vita ». Ci si aspetterebbero istruzioni riguardanti la saggezza pratica di vita, ma così ci si ingannerebbe; infatti la « nuova vita » è un nuovo modo di stare in mezzo all'ente nel suo insieme, una nuova specie di verità e quindi una trasformazione dell'ente.

Che noi dobbiamo comprendere la « nuova vita » in questo senso, lo mostra un quarto abbozzo risalente anch'esso all'agosto 1881 [V, II, 405-406]. È intitolato: « *Per il progetto di un nuovo modo di vivere* » ed è suddiviso in quattro libri, di cui indichiamo ora solamente i titoli salienti: Primo libro: *Della disantropomorfizzazione della natura*. Secondo libro: *Dell'assimilazione delle esperienze*. Terzo libro: *Della felicità ultima del solitario*. Quarto libro: *Annulus aeternitatis*. Il primo e il quarto libro abbracciano il secondo e il terzo, che trattano dell'uomo. Il primo libro deve attuare la dis-antropomorfizzazione della natura. Questo significa: tutto l'umano che è stato proiettato nell'ente nel suo insieme, come colpa, fine, intenzione, provvidenza, deve essere estratto dalla natura, per poi rimettervi

l'uomo stesso (*homo natura*). Questo ente nel suo insieme viene determinato nel quarto libro come l'«anello dell'eternità».

Ciò che soprattutto balza all'occhio in questi quattro abbozzi, stesi in meno di un mese, e che in un primo momento possiamo cogliere in modo sommario, è la ricchezza delle prospettive su pochi ambiti essenziali del domandare ripetutamente nominati; tale ricchezza spinge Nietzsche a prendere di mira e a schizzare, da lati sempre nuovi, un ambito in fondo unitario e forse semplice. Tutto ciò fa supporre che nel primo spiegamento del pensiero dell'eterno ritorno dell'uguale, come in tutti i grandi pensieri, il primo inizio contenga tutto l'essenziale, che rimane però inesplicito. Dove si tenta di spiegarlo, ciò accade dapprima con i mezzi già a disposizione dell'interpretazione dell'ente finora invalsa. Se nel creare dei grandi pensatori c'è qualcosa come una catastrofe, essa non consiste nel fallire e nel non andare avanti, ma proprio nel fatto di andare avanti, cioè di lasciarsi condizionare dalla fortuna immediata – che è sempre una sfortuna del loro pensiero. Fatale è sempre e soltanto l'andare «avanti», anziché il restare indietro, alla fonte del proprio inizio. Ci si dovrà in futuro appropriare della storia della filosofia occidentale anche in questa prospettiva. Potrebbero risultarne vedute molto singolari e molto istruttive.

Ora, se per Nietzsche, riguardo al pensiero dei pensieri, tutto è già presente nell'estate del 1881, che cosa porterà allora di nuovo il periodo successivo? Questa sarebbe una domanda da curiosi, la qualità principale dei quali consiste nel fatto che ciò di cui sono curiosi, in fondo e fin da principio, non li tocca per nulla; ogni curiosità vive di questa essenziale indifferenza. Qui, poi, i curiosi vengono delusi. Nietzsche in fondo non offre più niente di «nuovo»; si è – così sembra – arenato ed è tediato del suo pensiero più grande. O le cose stanno invece al contrario? Cioè Nietzsche è rimasto a tal punto fedele a questo pensiero da esserne inevitabilmente distrutto, indipendentemente da quello che la scienza medica stabilisce in merito al caso della sua follia?

Noi domandiamo, in altri termini, non che cosa ci sarà ancora di nuovo, bensì se e come l'elemento primo e più antico venga fatto proprio e sviluppato. E qui la cosa più importante non sono forse nemmeno le osservazioni e le

annotazioni esplicite sulla dottrina dell'eterno ritorno che emergono nel periodo successivo, quanto piuttosto la nuova chiarezza che ora irradia sul domandare di Nietzsche nel suo insieme, e che eleva il suo pensiero a nuove dimensioni. Se si vuol far credere, come avviene da qualche tempo a questa parte, che la dottrina dell'eterno ritorno di Nietzsche sarebbe stata eliminata e sostituita dalla sua dottrina della volontà di potenza, va replicato e mostrato che la dottrina della volontà di potenza scaturisce solo in un secondo tempo e solo dalla dottrina dell'eterno ritorno, e che essa porta costantemente con sé questa origine come il fiume la sua sorgente.

*Esposizione sinottica del pensiero dell'eterno ritorno:
l'ente nel suo insieme come vita, come forza;
il mondo come caos*

Con i quattro abbozzi menzionati abbiamo raggiunto una posizione che non soltanto lumeggia le tre comunicazioni pubblicate dallo stesso Nietzsche, ma ci fornisce anche punti di riferimento che ci aiutano a ritrovarci nel patrimonio di annotazioni ora da menzionare.

Il primo gruppo di annotazioni (XII, 51-69) appartiene al periodo immediatamente successivo all'agosto del 1881 fino alla pubblicazione della *Gaia scienza*, avvenuta un anno più tardi. I curatori lo hanno diviso in due parti, la prima delle quali è intitolata: «Esposizione e fondazione della dottrina» (pp. 51-63). Il titolo della seconda dice: «Effetto della dottrina sull'umanità» (pp. 63-69). Questa distribuzione del patrimonio di annotazioni è stata fatta in base a punti di vista che *non* sono dello stesso Nietzsche; mediante questo procedimento di apposizione di titoli, con il quale in apparenza si evita ogni intervento, la dottrina dell'eterno ritorno viene fin dall'inizio etichettata come una «teoria» che dovrebbe avere inoltre «effetti pratici». L'essenziale della dottrina dell'eterno ritorno, cioè il suo non essere né «teoria» né «saggezza pratica di vita», in questa distribuzione non viene valorizzato nemmeno come problema. La suddivisione del materiale, apparentemente innocua e quasi ovvia, ha contribuito principalmente al misconoscimento della dottrina dell'eterno ritorno. Il fraintendimento che fa del pensiero dell'eterno ritorno una «teoria» con conseguenti

effetti pratici poté farsi strada tanto più facilmente, in quanto gli appunti di Nietzsche che dovrebbero fornire una « esposizione e fondazione » parlano un linguaggio da « scienze naturali ». Nietzsche si rifà addirittura a scritti di scienze naturali, fisici, chimici e biologici del tempo, e nelle lettere di quegli anni accenna a progetti di studiare scienze naturali e matematica in una grande università. In tutto ciò si trova la conferma ben chiara che nella dottrina dell'eterno ritorno Nietzsche stesso tenne conto di un « aspetto naturalistico ». Le prime apparenze parlano comunque a favore di questo fatto. Se poi le prime apparenze, quand'anche suggerite dallo stesso Nietzsche, possano valere come criterio per interpretare il pensiero dei pensieri della sua filosofia, questa è la domanda da porsi. Essa diventa necessaria nel momento in cui abbiamo inteso la filosofia di Nietzsche, e il confronto con essa, cioè con l'intera filosofia occidentale, come una questione di questo secolo e di quello venturo.

In questa descrizione provvisoria seguiamo intenzionalmente la sia pure problematica suddivisione dei frammenti operata nell'attuale edizione; forse così si potrà vedere più facilmente che in essi non si tratta di « scienze naturali ». Di primo acchito la connessione dei singoli frammenti non è affatto perspicua. Soprattutto va tenuto presente che la successione dei frammenti nn. 90-132, così come la incontriamo nell'edizione, non si trova in Nietzsche da nessuna parte; i frammenti ordinati in serie nell'edizione si trovano nel corrispondente manoscritto M III, 1 in luoghi completamente diversi; per esempio il n. 92 è a p. 40 del manoscritto; il n. 95 a p. 124; il n. 96 a p. 41; il n. 105 a p. 130; il n. 106 a p. 130 e 128; il n. 109 a p. 37; il n. 116 a p. 33; il n. 122 a p. 140. Così, già la successione in cui noi leggiamo i frammenti è, al di là dell'intenzione dei curatori, fuorviante.

Tentiamo di sfuggire a questo pericolo. Ma il fatto è che anche il manoscritto di Nietzsche non offre all'uopo un filo conduttore sicuro. Quest'ultimo può essere trovato soltanto in una comprensione generale del contenuto del tutto. Tentiamo di mettere in evidenza il pensiero capitale dei frammenti qui ordinati progressivamente. Nel farlo, la cosa più importante è che sia chiaro che cosa Nietzsche ha in vista e come lo abbia in vista. Lo si può stabilire in modo esauriente soltanto mediante una interpretazione accurata e dettagliata di ogni frammento, com-

pito che però non rientra in questo corso. Tuttavia, per poter renderci conto della prospettiva che guida Nietzsche, e quindi per avere presente la connessione interna capitale delle questioni in base alla quale Nietzsche parla in questi singoli frammenti, scegliamo la via di una esposizione sinottica. Anche quest'ultima è soggetta alla perplessità dell'arbitrio; infatti siamo *noi* a schizzarla, e la questione che rimane è di sapere in base a quale previsione, e a quale apertura nel porre le questioni, scaturisce il nostro schizzo. Mettiamo in risalto il suo contenuto essenziale in dieci punti, chiarendone la coappartenenza.

1) *Che cosa è in vista?* Risposta: *il mondo nel suo carattere complessivo*. Che cosa ne fa parte? L'insieme del non vivente e del vivente, dove il vivente comprende non soltanto vegetali e animali, ma anche l'uomo. Non vivente e vivente non vengono sistemati l'uno accanto all'altro o l'uno sopra l'altro, a strati, come due ambiti diversi, ma sono rappresentati nello stesso viluppo del divenire. L'unità di quest'ultimo è il « vivente » o il « non vivente »? Nietzsche scrive:

« Il nostro mondo intero è la *cenere* di innumerevoli esseri viventi: e per quanto il vivente sia così poco a paragone della totalità, pure *tutto* è già stato una volta trasformato in vita, e così si continua » (XII, n. 112 [V, II, 359]).

A ciò sembra contrapporsi un pensiero espresso nella *Gaia scienza* (n. 109):

« Guardiamoci dal dire che la morte è contrapposta alla vita. Il vivente è soltanto una specie del non vivente, e una specie molto rara » [V, II, 137].

Si indica qui che il vivente è quantitativamente esiguo e compare raramente in confronto al tutto. Ma questa cosa esigua e rara rimane pur sempre l'incendio rispetto alla molta cenere. Di conseguenza si dovrebbe dire che il non vivente è una specie del vivente e non viceversa. Tuttavia anche questo è vero, perché il non vivente proviene dal vivente e nella sua superiorità numerica condiziona a sua volta il vivente. Il vivente è allora soltanto una specie della metamorfosi e della forza creatrice della vita e il non vivente uno stadio intermedio. Tuttavia una tale interpretazione non coglie completamente il pensiero di Nietzsche in questo periodo. Inoltre tra i due pen-

sieri rimane una contraddizione che, in una formula, è questa: il non vivente è la cenere di innumerevoli esseri viventi – e: la vita è soltanto una specie del non vivente. Prima è il vivente a determinare la provenienza del non vivente e poi è il non vivente a determinare la specie del vivente. Prima è il non vivente ad avere la preminenza, poi esso è di nuovo subordinato al vivente.

Forse sono qui in gioco due diversi riguardi sotto i quali si considera il non vivente. Se così è, già viene meno la possibilità di una contraddizione. Se il non vivente è considerato riguardo alla sua conoscibilità, e se il conoscere è concepito come l'afferrare saldamente ciò che è stabile, univoco e inequivoco, allora è il non vivente in quanto oggetto di conoscenza ad avere la preminenza, e il vivente, in quanto è ambiguo o plurivoco, è solo una specie e una derivazione del non vivente. Se invece il non vivente stesso è pensato riguardo alla sua provenienza, allora è soltanto la cenere del vivente. Che quest'ultimo, per frequenza e per distribuzione, venga dopo il non vivente, non parla contro il fatto che ne sia l'origine, se è vero che è proprio dell'essenza del superiore restare ciò che è raro e più raro. Da tutto questo vediamo una cosa decisiva: cioè che, demarcando secondo un unico riguardo il non vivente dal vivente, non si è ancora colto che il mondo è più enigmatico di quanto il nostro intelletto calcolante voglia accettare (cfr. sulla preminenza del non vivente: XII, n. 495 sgg., specialmente n. 497 [V, II, 410, 355 e 372]).

2) Qual è il *carattere generale* del mondo? Risposta: la «forza». Nessuno avrà la presunzione di dire, in modo diretto e definitivo, che cosa sia la «forza». La sola cosa che qui possiamo e dobbiamo notare subito è che Nietzsche non intende né può intendere la «forza» nel senso della fisica; infatti il concetto di forza della fisica, non importa se pensata in termini di pura meccanica o di dinamica, è sempre e soltanto il concetto per designare una variabile del calcolo; la fisica, nel modo in cui postula e rappresenta la natura, non può mai, in quanto fisica, pensare la forza in quanto forza. La fisica postula sempre e soltanto relazioni energetiche tra forze, e precisamente riguardo alla grandezza del loro manifestarsi spaziotemporale. Nel momento in cui essa riconduce la natura entro l'ambito dell'«esperimento», è già posta a priori anche la relazione tecnica, calcolativa, nel senso più am-

pio del termine, tra mere quantità di forza ed effetti della forza, ma con il calcolo è posta la razionalità. Una fisica che debba essere tecnicamente sfruttabile e che pretenda contemporaneamente di essere irrazionale è un controsenso. Quello che Nietzsche indica e intende con «forza» non è ciò che la fisica chiama con questo nome. Se si volesse dire che la sua interpretazione dell'ente è «dinamica», perché forza si dice in greco δύναμις, si dovrebbe allora dire anche che cosa significa questo termine; in ogni caso non significa il «dinamico» che viene contrapposto allo «statico», distinzione, questa, proveniente da un modo di pensare che resta in fondo meccanicistico. Non è per caso che «dinamica» e «statica» sono le denominazioni di ambiti teorici fisico-tecnici.

Chi trasferisce il modo di rappresentare le cose proprio di questi ambiti all'ente nel suo insieme non fa che introdurre nel pensiero una smisurata confusione. Poiché Nietzsche era ovunque sicuro nella sua volontà spirituale di fondo, pur rimanendo necessariamente attaccato, nel dire e nel creare, al proprio tempo, per seguire i suoi pensieri ci vuole un rigore di pensiero rispetto al quale l'esattezza delle scienze matematiche della natura è inferiore non solo per grado, ma anche per essenza. Ciò che Nietzsche chiama forza, negli anni immediatamente successivi si chiarisce per lui nei termini di «volontà di potenza».

3) *La forza è limitata o illimitata? È limitata.* Perché? La ragione risulta per Nietzsche dall'essenza della forza. La forza è per essenza finita. Supponendo che la forza sia «in infinita crescita» (n. 93 [V, II, 411]), donde dovrebbe ricevere il suo «nutrimento»? Poiché la forza diminuisce costantemente, senza però scomparire, essa deve nutrirsi sempre di una eccedenza. Dove sarebbe la fonte di questa eccedenza?

«Insistiamo nel dire che il mondo, in quanto forza, non può essere pensato illimitato – noi ci vietiamo il concetto di una forza infinita, in quanto incompatibile con il concetto di “forza”» (n. 94 [VII, III, 234; V, II, 460]).

Nietzsche dunque si autoimpone semplicemente il concetto dell'essenziale finitezza della forza in quanto tale? Egli chiama questa tesi anche una «credenza» (XII, 94: *La volontà di potenza*, n. 1062 [VII, III, 234; V, II,

460]). Su che cosa si fonda questa « fede » nella essenziale finitezza della forza? Nietzsche dice: l'infinità è « incompatibile con il concetto di "forza" ». Questo significa: la « forza » è nella sua essenza qualcosa di in sé stabile e determinato, quindi necessariamente e di per sé limitato. « Una qualche forza *in-stabile*, ondulatoria, è *per noi del tutto impensabile* » (n. 104 [V, II, 439]). Pertanto la tesi dell'essenziale finitezza della forza non è una « fede » cieca nel senso di una supposizione senza fondamento, ma è un tenere-per-vero in base alla verità del sapere del retto concetto di forza, cioè in base alla sua pensabilità. Ma Nietzsche non dice e non domanda di che tipo sia il pensiero del concetto essenziale, e nemmeno se e come il pensiero e la pensabilità possano erigersi a tribunale che giudichi dell'essenza dell'ente. Ma forse non ha bisogno di domandare tutto questo, perché nemmeno l'intera filosofia prima di lui lo ha mai domandato. Certo, questa è più una scusa che una giustificazione. Ma per prima cosa si tratta di cogliere il pensiero di Nietzsche.

4) Che cosa risulta come conseguenza intrinseca dell'essenziale finitezza della forza? Poiché l'essenza del mondo è forza, e poiché quest'ultima è però finita, *la totalità stessa del mondo rimane finita*, e precisamente nel senso di una delimitazione fissa, proveniente dall'ente in quanto tale. La finitezza del mondo non riposa sul fatto che esso va a sbattere contro qualcosa d'altro che esso stesso non è, trovandovi una barriera, ma la finitezza proviene dal mondo stesso. La forza del mondo non subisce alcuna diminuzione e alcun incremento:

« La quantità della forza universale è *determinata*, non è nulla di "infinito": guardiamoci da tali eccessi del concetto! » (n. 90 [V, II, 409]).

5) Dalla finitezza dell'ente nel suo insieme non deriva la limitatezza della sua durezza e durata? La mancanza di una diminuzione e di un accrescimento della forza universale non significa « una stasi » (n. 100 [V, II, 384]), ma un costante « divenire »; non c'è un equilibrio della forza.

« Se mai fosse stato raggiunto un equilibrio della forza, esso durerebbe ancora: dunque non è mai subentrato » (n. 103 [V, II, 419]).

Dobbiamo qui concepire il « divenire » in una accezione assai ampia nel senso del mutamento o – ancora più cautamente – del cambiamento; in questa accezione anche il corrompersi è un divenire; divenire non vuol dire qui generazione o sviluppo o progresso.

6) Dalla finitezza del mondo risulta necessariamente la sua abbracciabilità. In realtà, tuttavia, l'ente nel suo insieme non è per noi abbracciabile, dunque è « infinito ». Come determina Nietzsche questo rapporto tra una essenziale finitezza e una tale infinità? Dobbiamo prestare un'attenzione tanto più vigile alla risposta che Nietzsche ci dà a questa domanda, in quanto egli parla spesso, esprimendosi in modo meno rigoroso, del mondo « infinito », e sembra con ciò negare la sua tesi fondamentale dell'essenziale finitezza del mondo. Poiché il mondo è un costante divenire, benché in quanto somma di forza sia in sé finito, proprio per questo ci sono effetti « infiniti ». Questa infinità degli effetti e delle manifestazioni non contrasta con l'essenziale finitezza dell'ente. Infinito significa qui infatti senza fine nel senso di « smisurato », cioè praticamente non numerabile.

« Il numero delle posizioni, dei mutamenti, delle combinazioni e degli sviluppi di questa forza [è] sì immensamente grande e praticamente "*smisurato*", ma in ogni caso è anche determinato e non infinito » (n. 90 [V, II, 409]).

Quando pertanto Nietzsche, in un altro passo (n. 97 [VII, I/1, 8, n.1 (27)]), respinge la possibilità di « *innumerevoli* stati », e afferma quindi la loro numerabilità, ciò significa: la forza determinata del mondo « ha soltanto un certo "numero" di proprietà possibili » (n. 92 [V, II, 416]). La non numerabilità reale (pratica) è ben compatibile con l'impossibilità di questa innumerevolezza.

7) Dov'è che questa forza universale è in quanto mondo finito? In quale spazio? È mai nello spazio? Che cos'è lo spazio? L'ipotesi di uno « spazio infinito » è per Nietzsche « sbagliata » (n. 97). Lo spazio è delimitato e in quanto tale è soltanto una « forma soggettiva », così come la rappresentazione della « materia » (n. 98 [VII, I/1, 3, n. 1 (3)]).

« Lo spazio è sorto soltanto con l'ipotesi di uno *spazio vuoto*. Che non c'è. Tutto è forza » (n. 98 [VII, I/1, 3]).

Lo spazio è quindi una entità immaginaria, fittizia, e in quanto tale è la stessa formazione della forza e dei rapporti tra forze. Quali forze e quali rapporti tra forze attuano la formazione dello spazio, cioè il formarsi di una rappresentazione dello spazio, e come ciò accada, Nietzsche non lo dice. L'affermazione «lo spazio è sorto soltanto con l'ipotesi di uno *spazio vuoto*» suona problematica, perché nella rappresentazione «spazio vuoto» lo spazio è già rappresentato e non può, per coerenza, essere sorto da essa; nondimeno con questa osservazione Nietzsche è sulla traccia di una connessione essenziale, da lui però non pensata a fondo e non dominata. Tale è il fenomeno fondamentale del «vuoto», che non ha certo soltanto e necessariamente a che fare con lo spazio, e nemmeno con il tempo pensato secondo il concetto tradizionale. Invece l'essenza dell'essere potrebbe includere il vuoto. Ne diamo solo un cenno per mostrare che l'osservazione di Nietzsche sulla genesi dello spazio, nonostante a tutta prima sembri un controsenso, può avere un senso, posto che lo spazio scaturisca (*ent-steht*) dall'essenza del mondo.

8) Che ne è del tempo, che di solito viene nominato insieme allo spazio? Il *tempo*, a differenza del carattere fittizio dello spazio, è *reale*; contemporaneamente, a differenza del carattere delimitato dello spazio, è illimitato, infinito.

«Epperò il tempo nel quale l'universo sviluppa la sua forza è infinito, cioè la forza è eternamente uguale ed eternamente attiva» (n. 90 [V, II, 409]).

Nel n. 103 Nietzsche parla del «decorso di tempo infinito» [V, II, 420]. Conosciamo già anche l'immagine menzionata nel n. 114 dell'«eterno orologio a polvere dell'esistenza». All'epoca della genesi di questi appunti sulla dottrina dell'eterno ritorno Nietzsche dice una volta in termini espliciti:

«Al corso reale delle cose deve corrispondere anche un tempo *reale*» (XII, n. 59 [V, II, 398]).

Questo tempo reale infinito egli lo coglie come «eternità». Le riflessioni di Nietzsche sullo spazio e sul tempo sono complessivamente molto scarse e i pochi pensieri sul tempo, che non vanno quasi affatto al di là di quelli

tradizionali, sono discontinui: ne è prova infallibile il fatto che la questione del tempo gli rimase preclusa ai fini dello sviluppo della domanda-guida metafisica e quindi anche quest'ultima gli rimase preclusa nella sua origine più profonda. Nella importantissima trattazione giovanile *Su verità e menzogna in senso extramurale* (estate 1873) Nietzsche scrive, ancora in tutto e per tutto nel senso di Schopenhauer:

«Le rappresentazioni dello spazio e del tempo le produciamo in noi, traendole da noi stessi con quella necessità con cui il ragno tesse la sua tela» (X, 202 [III, II, 367]).

Anche il tempo è rappresentato soggettivamente e viene addirittura determinato «come proprietà dello spazio» (*La volontà di potenza*, n. 862 [VII, II, 60]).

9) Tutte queste connotazioni del mondo, più che altro solo accostate l'una all'altra: forza, finitezza, divenire costante, quantità innumerevole dei fenomeni, limitatezza dello spazio, infinità del tempo, devono ora essere pensate congiuntamente e riportate alla determinazione principale con la quale Nietzsche definisce il «carattere complessivo del mondo». Guadagniamo con essa il terreno per la definitiva interpretazione del mondo che verrà fissata nel successivo n. 10. Ci riferiamo a una tesi di Nietzsche che si trova nell'importante brano n. 109 (più o meno contemporaneo) della *Gaia scienza*:

«Il carattere complessivo del mondo è invece caos per tutta l'eternità» [V, II, 136-37].

Questa rappresentazione fondamentale dell'ente nel suo insieme come caos, che già *prima* della dottrina dell'eterno ritorno ebbe per Nietzsche una funzione direttrice, ha un duplice significato: da un lato deve fissare la rappresentazione-guida di ciò che costantemente diviene nel senso della rappresentazione abituale del πάντα ῥεῖ, dell'eterno fluire delle cose, una rappresentazione che anche Nietzsche, con la tradizione corrente, ritiene erroneamente di Eraclito; noi la chiamiamo più correttamente pseudo-eraclitea. Dall'altro, con la rappresentazione-guida del «caos», ciò che costantemente diviene deve essere lasciato a se stesso e non già dedotto, in quanto molteplice, dall'«Uno», non importa se questo Uno viene immaginato come creatore o artefice, come spirito o come

un elemento primo. «Caos» è, di conseguenza, la denominazione di quella rappresentazione dell'ente nel suo insieme in conformità con la quale quest'ultimo viene posto come divenire necessario implicante una molteplicità, tale che «unità» e «forma» ne rimangono originariamente escluse. L'esclusione sembra in un primo momento essere la determinazione principale della rappresentazione del caos, in quanto esso si deve estendere a tutto, e ciò comporta in qualche modo la proiezione di modi umani nell'universo.

Per quanto Nietzsche tenga distinto il suo concetto di caos dalla rappresentazione di una congerie solo accidentale e assunta in modo arbitrario e di un miscuglio cosmico universale, egli non si sbarazza del significato tradizionale di caos indicante ciò che è senza ordine e senza legge. È già qui eclissata, in parallelo con altri concetti-guida essenziali, l'esperienza-guida. Caos, χάος, χαίνω, significa lo sbadigliare, ciò che sbadiglia, ciò che si spalanca. Noi intendiamo χάος in strettissima connessione con una interpretazione originaria dell'essenza della ἀλήθεια come abisso che si apre (cfr. Esiodo, *Teogonia*). La rappresentazione dell'universo come «caos» deve impedire per Nietzsche una «antropomorfizzazione» dell'ente nel suo insieme. È antropomorfismo sia la spiegazione morale del mondo in base alla decisione di un creatore, sia quella tecnica correlativa che presuppone l'attività di un grande artefice (demiurgo). Ma è antropomorfismo anche ogni proiezione nel «mondo» di ordine, articolazione, bellezza, sapienza. Tutte queste sono «umanità estetiche». Antropomorfismo è anche quando noi attribuiamo «ragione» all'ente e diciamo che nel mondo le cose accadono razionalmente, fino ad arrivare a quella affermazione di Hegel, che però vuol dire di più di quel che l'intelletto comune vi legge: «*Ciò che è razionale è reale; e ciò che è reale è razionale*» (Prefazione ai *Lineamenti di filosofia del diritto*). Ma abbiamo un antropomorfismo anche quando poniamo come principio del mondo l'irrazionalità. Non v'è nell'ente nemmeno un istinto di autoconservazione:

«Attribuire all'essere [si intende l'ente nel suo insieme] "il senso di autoconservazione"! Follia! Agli atomi "moti di piacere e dispiacere"!» (XII, n. 101 [V, II, 428]).

Anche l'idea che l'ente abbia un corso conforme a «leggi» è un modo di pensare morale-giuridico, quindi è anch'essa antropomorfismo. Nell'ente non ci sono neppure «fini», «scopi» o «intenzioni» e, non essendoci scopi, è escluso anche il senza scopo, il «caso».

«Guardiamoci dal credere che l'universo abbia una tendenza a raggiungere certe *forme*, che voglia diventare più bello, più perfetto, più complesso! Tutto questo è antropomorfismo! Anarchia, brutto, forma – sono concetti non pertinenti. Per la meccanica non v'è nulla di imperfetto» (XII, 111 [V, II, 410]).

Infine, la rappresentazione del carattere complessivo del mondo come «organismo» è impossibile; non soltanto perché esso dovrebbe stare come una forma particolare per il tutto, non soltanto perché l'organismo è interpretato dall'uomo secondo rappresentazioni umane, ma soprattutto perché un organismo ha sempre necessariamente bisogno di qualcosa che esso stesso non è, che è al suo esterno e che lo sostiene e lo nutre. Ma che cosa ci dovrebbe essere fuori dall'universo, inteso come organismo?

«L'ipotesi che l'universo sia un organismo contrasta con l'essenza dell'organico» (XII, n. 93 [V, II, 411]; *La gaia scienza*, n. 109 [V, II, 136-38]).

Quanto essenziale sia per Nietzsche respingere questi antropomorfismi dal progetto dell'ente nel suo insieme, quindi quanto esclusiva e predominante rimanga per lui la rappresentazione-guida del mondo come caos, lo tradisce nel modo più evidente la locuzione che ricorre di continuo anche nelle annotazioni sulla dottrina dell'eterno ritorno: «Guardiamoci!», cioè guardiamo noi stessi dal proiettare nell'ente una qualche nostra rappresentazione o facoltà. L'importante brano della *Gaia scienza*, da cui è presa la citata affermazione sul carattere complessivo del mondo come caos, reca addirittura esplicitamente il titolo: «Guardiamoci!» (*La gaia scienza*, n. 109 [V, II, 136]). In quanto al tempo stesso questi antropomorfismi concernono per lo più rappresentazioni che raffigurano il fondamento del mondo nel senso del Dio-creatore morale, l'antropomorfizzazione è una corrispondente divinizzazione, e le rappresentazioni di una sapienza nel corso

del mondo, di una « provvidenza » nell'accadere reale sono soltanto « ombre » che l'interpretazione cristiana del mondo lascia nell'ente anche quando è svanita la fede effettiva. Viceversa la disantropomorfizzazione dell'ente – il tenere libero ciò che si schiude da sé, la φύσις, natura, da ogni modo umano – deve diventare allora una sdivinizzazione dell'ente. Considerando questo, il n. 109 della *Gaia scienza* si chiude quindi così:

« Quando sarà che tutte queste ombre di Dio non ci offuscheranno più? Quando avremo del tutto sdivinizzato la natura! Quando potremo iniziare a *naturalizzare* noi uomini, insieme alla pura natura, nuovamente ritrovata, nuovamente redenta! » [V, II, 137-38].

Ma contemporaneamente si dice:

« “Antropomorfizzare” il mondo, cioè sentirci sempre più in esso come signori – » (*La volontà di potenza*, n. 614 [VII, II, 81]; cfr. anche n. 616 [VIII, I, 101-102]).

Cadremmo però in un grosso errore, se volessimo denominare questa rappresentazione-guida di Nietzsche, del mondo come caos, con etichette a buon mercato come « naturalismo » e « materialismo », o se addirittura la volessimo dare per liquidata in base a queste denominazioni. « La materia » (cioè la riconduzione di tutto a « materiale ») è un siffatto errore tanto quanto « il dio degli Eleati » (cioè la riconduzione di tutto a un principio immateriale). In linea di principio, circa la rappresentazione nietzscheana del caos va detto che soltanto un pensiero di corto respiro leggerà nella volontà di sdivinizzare l'ente la volontà di ateismo, mentre il pensiero veramente metafisico avverte nell'estrema sdivinizzazione, che non si concede più alcun nascondiglio e che non obnubila se stessa, una via per la quale soltanto, se mai nella storia dell'uomo ciò sarà ancora possibile, si incontrano gli dèi.

Prestiamo però attenzione già qui al fatto che, al tempo in cui emerge il pensiero dell'eterno ritorno, Nietzsche aspira nel modo più deciso a disantropomorfizzare e sdivinizzare nei termini del pensiero l'ente nel suo insieme. Questa aspirazione non è, come si potrebbe credere, un'eco del suo « periodo positivistic » che va ora smorzandosi, ma ha una origine propria e più profonda. Solo per questo è possibile che da questa aspirazione

Nietzsche passi tosto alla posizione contraria e in apparenza incompatibile, e nella dottrina della volontà di potenza pretenda la suprema antropomorfizzazione dell'ente.

La parola « caos », nell'uso e nel significato di Nietzsche, indica una nozione negativa, secondo la quale dell'ente nel suo insieme non può essere asserito niente. L'universo diventa così ciò che è per principio ineffabile e indicibile – un ἄρρητον. Quella che qui Nietzsche pratica in riferimento all'universo è una specie di « teologia negativa » che cerca di cogliere l'Assoluto nel modo più puro possibile, evitando tutte le determinazioni « relative », cioè riferentisi all'uomo. Solo che la determinazione nietzscheana dell'universo è una teologia negativa senza il Dio cristiano.

Un tale procedimento apofatico implica il contrario di una disperazione conoscitiva e di una mera mania di negazione e di distruzione. Emerge perciò di continuo, in forme diverse, in ogni grande pensiero. Non può nemmeno essere direttamente contraddetto, quando solo conservi il suo stile e non salti i limiti che esso stesso si è posto.

Come stanno le cose nel nostro caso?

In otto punti abbiamo evidenziato una serie di determinazioni dell'universo nel senso di Nietzsche e le abbiamo riprese, nel punto n. 9, nella determinazione principale: « Il carattere complessivo del mondo è ... caos per tutta l'eternità ». Non dobbiamo prendere ora l'affermazione anche nel senso che in realtà non possiamo che ritrattare le determinazioni precedentemente date e dire unicamente: caos? O quelle determinazioni sono insite nel concetto di « caos », sicché con questo concetto e con l'attribuzione del medesimo all'universo come sua unica determinazione esse vengono salvate? O, viceversa, le determinazioni e i riferimenti appartenenti all'essenza del caos (forza, finitezza, infinità, divenire, spazio, tempo), in quanto antropomorfismi, non fanno forse cadere anche il concetto di « caos »? Allora non dobbiamo porre assolutamente nessuna determinazione e possiamo dire soltanto « nulla ». O forse « il nulla » è il più umano di tutti gli antropomorfismi? Fino a questa conclusione dobbiamo arrivare con il nostro domandare per riuscire a vedere la peculiarità del presente compito, il compito cioè di una determinazione dell'ente nel suo insieme.

Resta da rammentare anzitutto che Nietzsche non solo determina l'universo come caos, ma attribuisce al caos un *carattere generale*, che è « *la necessità* ». Dice esplicitamente: « Il carattere complessivo del mondo è ... caos ... non nel senso di un difetto di necessità, ma di un difetto di ordine » (*La gaia scienza*, n. 109 [V, II, 136-37]). Il divenire senza inizio e senza fine, cioè in questo caso perenne, del mondo limitato è sì senza un ordine nel senso di una regolamentazione voluta da qualche parte, ma nondimeno non è senza necessità. Sappiamo che questo termine nomina nel pensiero occidentale, fin dall'antichità, un carattere dell'ente, e che la necessità quale carattere fondamentale dell'ente ha subito le interpretazioni più diverse: *μοῖρα*, *fatum*, destino, predestinazione, processo dialettico.

10) Con la tesi: *il caos universale è in sé necessità*, otteniamo la conclusione della serie di punti nella quale noi caratterizziamo preventivamente l'universo, al cui essere deve venire attribuito, quale carattere fondamentale, l'eterno ritorno dell'uguale.

Che cosa si è ottenuto raccogliendo questi 9 ovvero 10 punti? Volevamo con ciò dare un ordinamento interno alle annotazioni e alle dimostrazioni disordinate di Nietzsche relative alla dottrina dell'eterno ritorno. In nessun punto si è parlato però del pensiero dell'eterno ritorno e ancor meno delle dimostrazioni che Nietzsche ha formulato per questa dottrina. Ci siamo invece creati un ordinamento dell'intera questione che ci consente ora di esaminare le dimostrazioni della dottrina dell'eterno ritorno e quindi la dottrina stessa. In quale misura?

Abbiamo anzitutto definito il campo a cui appartiene il pensiero dell'eterno ritorno e che questo pensiero, in quanto tale, riguarda: l'ente nel suo insieme è definito, quanto al suo campo, come l'unità in sé avviluppata del vivente e del non vivente. Abbiamo poi abbozzato per linee fondamentali come l'ente nel suo insieme, in quanto è tale unità di vivente e non vivente, sia in sé connesso e costituito: la sua costituzione è il carattere di forza e la conseguente finitezza del tutto, congiunta all'infinità, ossia alla smisuratezza dei « fenomeni che si manifestano come effetti ». Dobbiamo ora mostrare, e possiamo farlo solo in base a quanto è stato premesso, come all'ente nel suo insieme, determinato nel suo campo e nella sua costituzione nel modo indicato, viene attribuito, assegnato e

dimostrato come appartenentegli (zubewiesen) l'eterno ritorno dell'uguale. In ogni caso, questo è l'unico ordinamento possibile in cui, con passi chiari, possiamo impadronirci dell'intero viluppo dei ragionamenti di Nietzsche; posto che vogliamo farlo al modo prefigurato dalla legalità intrinseca alla domanda-guida della filosofia, cioè la domanda dell'ente in quanto tale.

La perplessità della « antropomorfizzazione » dell'ente

L'intera considerazione della dottrina nietzscheana dell'eterno ritorno, anzi, soprattutto la dottrina stessa, è però ancora soggetta a una perplessità che, stando allo stesso Nietzsche, farebbe cadere ogni ulteriore sforzo di comprendere questo pensiero e le dimostrazioni che se ne danno: la perplessità che anche in questo pensiero dell'eterno ritorno dell'uguale, e proprio in esso, sia insita una antropomorfizzazione, e che esso sia un pensiero al quale per primo merita di essere applicato il costante ammonimento proprio di Nietzsche: « Guardiamoci! ».

Fin dall'inizio dell'esposizione abbiamo sottolineato assai spesso che, se mai un pensiero riferito all'ente nel suo insieme debba venire *contemporaneamente* riferito all'uomo che lo pensa, e debba addirittura venire pensato anzitutto, e interamente, dalla prospettiva dell'uomo, ciò vale per il pensiero dell'eterno ritorno. Esso fu introdotto con la designazione di « peso più grande ». Questo essenziale riferimento del pensiero all'uomo che lo pensa, l'essenziale coinvolgimento di colui che pensa nel pensiero e nel suo pensato, cioè l'« antropomorfizzazione » del pensiero e dell'ente nel suo insieme che in esso è rappresentato – tutto questo si manifesta nel fatto che l'eternità, e con essa il tempo del ritorno e quindi il ritorno stesso, possono essere concepiti soltanto in base all'« attimo ».

Definiamo « attimo » il tempo in cui futuro e passato sbattono la testa l'uno contro l'altro, il tempo in cui essi vengono dominati e messi in atto dall'uomo secondo una decisione, stando l'uomo nel punto di questo scontro, anzi, essendo egli stesso tale punto. La temporalità del tempo dell'eternità, che va pensata nell'eterno ritorno dell'uguale, è la temporalità nella quale soprattutto l'uomo, anzi, per quel che ne sappiamo, solo l'uomo sta, in quanto, ri-solto (*ent-schlossen*) al venturo e conservando il già

stato, forma e sopporta il presente. Il pensiero dell'eterno ritorno dell'uguale, scaturito e fondato in tale temporalità, è quindi un pensiero « umano » in senso sommo ed eccelso. Anch'esso sembra pertanto soggetto alla perplessità di generare una antropomorfizzazione parimenti ampia dell'ente nel suo insieme, dunque proprio quello che Nietzsche vuole evitare con ogni mezzo e in ogni modo.

Che ne è di questa perplessità relativa all'antropomorfizzazione dell'ente a opera del pensiero dell'eterno ritorno? È evidente che possiamo fornire la risposta a questa domanda soltanto se siamo capaci di scrutare fino in fondo il pensiero stesso da tutti i punti di vista e di pensarli appieno. D'altro canto, al punto della nostra considerazione al quale siamo arrivati, in cui devono essere capite le dimostrazioni del pensiero e quindi il pensiero stesso nella sua evidenza e verità, è necessario parlare prima in linea di principio della perplessità dell'antropomorfizzazione che rischia di infirmare il tutto.

Ogni concezione dell'ente, e tanto più dell'ente nel suo insieme, è già, in quanto *concezione prospettata dall'uomo*, riferita *all'uomo*; il riferimento proviene dall'uomo. Ogni interpretazione di una tale concezione è una analisi del modo in cui l'uomo si orienta nella concezione dell'ente e si dispone nei suoi confronti. L'interpretazione è quindi una introiezione nell'ente di rappresentazioni e modi di pensare umani. Perfino ogni mero chiamare l'ente, ogni nominare l'ente nella parola è un ricoprire l'ente di un costruito umano, un inglobare l'ente nell'umano, se è vero che la parola e il linguaggio contraddistinguono in senso sommo l'uomo. Ogni rappresentazione dell'ente nel suo insieme, ogni interpretazione del mondo è perciò inevitabilmente antropomorfizzazione.

Tali riflessioni sono talmente evidenti che colui che le abbia seguite anche solo sommariamente non può non vedere come l'uomo, con tutto il suo rappresentare, osservare e determinare l'ente, venga sempre spinto nel vicolo cieco della propria umanità. Per quanto ingenuo uno sia, gli si può rendere in tal modo evidente quanto ogni rappresentare umano provenga sempre e soltanto da qualche angolo di questo vicolo cieco, sia che la rappresentazione del mondo venga dal pensiero di un solo grande pensatore autorevole, sia che essa costituisca la sedimentazione delle rappresentazioni di gruppi, popoli

e famiglie etniche, che si decanta a poco a poco. Hegel ha chiarito questo fatto con una indicazione decisiva sul nostro uso linguistico che fornisce l'occasione per un gioco di parole per nulla superficiale e forzato.

Ogni nostro rappresentare e osservare è tale che in esso noi *intendiamo* qualcosa, l'ente. Contemporaneamente e inevitabilmente, però, in ogni intenzione (*Meinung*) io faccio dell'inteso (*das Gemeinte*) un che di mio (*zum Meinigen*). Ogni intendere, che in apparenza è riferito soltanto all'oggetto stesso, diventa una presa di possesso e una inclusione dell'inteso nell'io umano. Intendere è in sé contemporaneamente: rappresentare qualcosa e fare del rappresentato un che di mio. Ma anche là dove non è l'« io » individuale a intendere, dove apparentemente il carattere determinante del pensiero di un singolo uomo non arriva a farsi valere, solo in apparenza il pericolo della soggettività è superato. L'antropomorfizzazione dell'ente nel suo insieme non è qui meno consistente, bensì maggiore, e precisamente non solo nelle dimensioni, ma soprattutto anche nel modo, in quanto nemmeno la si sospetta, tanto che ne nasce l'apparenza, in un primo momento insopprimibile, che non sia in gioco una antropomorfizzazione. Ma se l'antropomorfizzazione fa inevitabilmente parte dell'interpretazione del mondo, allora anche ogni tentativo di disantropomorfizzare tale antropomorfizzazione è senza prospettive di riuscita; infatti, questo tentativo di disantropomorfizzazione non è, d'accapo, che un tentativo dell'uomo, quindi alla fin fine una antropomorfizzazione elevata a potenza.

Queste riflessioni, in particolare per tutti coloro a cui per la prima volta capita di sentire ragionamenti del genere o simili, sono di una forza persuasiva vincente. Esse portano il più delle volte l'uomo, qualora egli non receda subito di fronte a tali pensieri e non si salvi con una fuga nella « prassi » della « vita », in una situazione in cui sussistono soltanto due possibilità: o si dubita e si dispera di ogni possibilità di una verità e si prende ormai tutto solo come un gioco di rappresentazioni; oppure ci si decide, per fede, in favore di una interpretazione del mondo secondo il principio che una è meglio di nessuna e, benché quell'una sia anch'essa soltanto una, può forse giustificare le sue ragioni in base al successo e all'utilità e all'ampiezza della sua diffusione.

Gli atteggiamenti essenziali di fronte all'antropomorfizzazione ritenuta in sé insuperabile sono di conseguenza i due seguenti: o ci si rassegna e ci si muove nell'apparente superiorità di colui che dubita di tutto, che non si impegna in niente e vuole avere la propria tranquillità; oppure si arriva al punto che si dimentica l'antropomorfizzazione, la si ritiene con ciò eliminata e si ha in questo modo la propria tranquillità. Di conseguenza, ovunque la perplessità dell'antropomorfizzazione venga presentata come insuperabile, ci si va ogni volta a incagliare in superficialità, per quanto queste riflessioni in merito all'antropomorfizzazione si diano facilmente l'aria di essere in sommo grado profonde e soprattutto « critiche ». Che rivelazione fu, due decenni or sono (1918), per la moltitudine di coloro che non avevano familiarità con il pensiero reale e la sua ricca storia, allorché Spengler credette di avere scoperto per la prima volta che ogni epoca e ogni civiltà ha la sua propria visione del mondo! Eppure il tutto non era che una volgarizzazione molto abile e intelligente di idee e di questioni che da tempo – e da ultimo a opera di Nietzsche – erano state pensate più profondamente, ma che non furono affatto risolte e che non lo sono a tutt'oggi. La ragione di ciò è tanto semplice quanto grave ed è difficile da pensare a fondo.

In tutto questo *pro* e *contra* l'antropomorfizzazione, si crede infatti di sapere a priori che cosa sia l'uomo dal quale proviene questa tangibile antropomorfizzazione. Ci si scorda di porre quella domanda che deve essere prima decisa se la perplessità dell'antropomorfizzazione deve avere una sua ragione e la confutazione di questa perplessità un senso. Parlare di antropomorfizzazione senza avere deciso, cioè domandato, chi sia l'uomo è in effetti una chiacchiera, e tale rimane anche quando, per illustrarlo, si passano in rassegna l'intera storia universale e le civiltà più antiche dell'umanità, che nessuno può verificare. Per discutere dunque in modo non superficiale e non solo apparente la perplessità dell'antropomorfizzazione, la sua affermazione al pari del suo rifiuto, si deve per prima cosa farsi carico della domanda: chi è l'uomo? E infatti, non appena tale domanda si fece più chiara, subito abili letterati se ne sono impadroniti. Ma la domanda è per loro un interrogativo unicamente nel titolo di un libro; in realtà non si domanda; si è da tempo in sicuro possesso della propria risposta dogmatica. Nulla da

dire in contrario; solo che non si deve fare come se si *domandasse*. Perché questa domanda, « chi è l'uomo? », non può essere sbrigata in modo così innocuo e nello spazio di una notte; questa domanda, qualora le possibilità dell'esistenza di domandare debbano continuare a sussistere, è il compito futuro dell'Europa in questo secolo e in quello venturo. Essa può trovare la sua risposta soltanto mediante la configurazione esemplare e determinante della storia di singoli popoli in gara con altri.

Ma chi altri pone e risponde alla domanda « chi è l'uomo? » se non, di nuovo, l'uomo stesso? Certo, ma ne consegue forse che la definizione dell'essenza dell'uomo è anch'essa soltanto una antropomorfizzazione dell'essere umano? Può essere; una antropomorfizzazione è perfino necessaria, nel senso che la definizione essenziale dell'uomo viene attuata dall'uomo stesso. Resta però da domandarsi se la definizione essenziale dell'uomo lo antropomorfizzi o lo disantropomorfizzi. È possibile che l'attuazione della definizione essenziale dell'uomo rimanga sempre e necessariamente affare dell'uomo e che in tal senso sia sempre umana, ma che la definizione stessa, la sua verità, elevi l'uomo oltre se stesso e quindi lo *disantropomorfizzi* e attribuisca con ciò un'altra essenza anche all'attuazione *umana* della definizione essenziale dell'uomo. La domanda « chi è l'uomo? » deve prima essere esperita come domanda necessaria, e per questo la necessità di questa domanda deve abbattersi sull'uomo a tutta forza e in ogni forma. Con la necessità di questa domanda non si è però concluso nulla, se non si è soprattutto domandato che cosa renda anzitutto possibile questa domanda: donde e in base a che cosa deve essere definita l'essenza dell'uomo?

Ora, l'essenza dell'uomo può essere definita – come da tempo si crede nelle diverse versioni di questa opinione – descrivendo l'uomo così come si descrive o si analizza una rana o un coniglio; come se fosse certo all'istante che con il procedimento della biologia si possa sapere mai che cosa sia il vivente, mentre la scienza biologica presuppone e anticipa, già per compiere il primo passo, ciò che « vita » deve significare per essa. Si lascia, naturalmente, dietro di sé, alle proprie spalle, l'opinione anticipata, si ha timore di voltarsi verso di essa, non solo perché si è tanto affaccendati con le rane e gli altri animali, ma perché si ha paura della propria opinione, si ha pau-

ra che la scienza potrebbe improvvisamente infrangersi se guardasse dietro di sé, giacché potrebbe risultarne che i presupposti sono di tipo molto *problematico* (fragwürdig), e ciò in tutte le scienze, senza eccezione. Non è forse liberatorio per « la » scienza, se ora, per ragioni storico-politiche necessarie, le si deve dire che il popolo e lo Stato hanno bisogno di risultati, e di risultati utilizzabili? Bene, dice la scienza, noi però abbiamo bisogno di tranquillità, e anche questo lo capisce chiunque, e si ha di nuovo, felicemente, la propria tranquillità; cioè si può ora continuare nella stessa sprovvedutezza filosofico-metafisica come da mezzo secolo a questa parte. Perciò la scienza « odierna » vive subito anche questa liberazione a suo modo; essa si sente oggi confermata come non mai nella sua necessità e quindi, come erroneamente crede, anche nella sua essenza.

Chi, tempo addietro, ebbe l'idea di dire che la scienza può affermarsi nella sua essenza soltanto riguadagnandola in base a un *domandare* originario, in tale situazione non può che fare la figura di un folle e di un distruttore « della » scienza; infatti il *domandare* dei fondamenti comporta una usura interiore, e per qualificare tale proponimento è d'obbligo il nome efficace di « *nichilismo* ». Ma questo incubo è finito, si può stare tranquilli, e gli studenti, si dice, vogliono di nuovo lavorare! Il generale filisteismo dello spirito può ricominciare. « La scienza » non avverte nemmeno che la sua occupazione pratica immediata non solo esclude la meditazione filosofica, ma che in questo momento di somma utilizzazione pratica della scienza insorge piuttosto la suprema necessità di *meditare* su quello che mai e poi mai può essere valutato secondo l'utilizzabilità e utilità immediata, e che invece introduce nell'esistenza la somma inquietudine: l'inquietudine non come turbamento e confusione, ma come risveglio e vigilanza – rispetto alla tranquillità della letargia filosofica, che è il vero e proprio nichilismo. Ma senza dubbio è più facile, se si fanno i conti in base alla comodità, chiudere gli occhi davanti a sé e schivare la gravità delle domande, se non altro con la scusa che non si ha tempo per queste cose.

Un'età curiosa dell'uomo, quella nella quale da decenni a questa parte ci trasciniamo, un tempo che non ha più tempo per la domanda « chi è l'uomo? ». Mediante la descrizione scientifica dell'uomo presente e passato – sia es-

sa biologica o storiografica o l'una e l'altra commiste ad « antropologie » quali furono di moda nei decenni passati – non si potrà mai sapere chi è l'uomo. Questo sapere non potrà mai venire nemmeno da una fede, per la quale ogni « sapere » è a priori e necessariamente « pagano » e una « follia ». Questo sapere scaturisce soltanto da una originaria disposizione a domandare. La domanda « chi è l'uomo? » deve innestarsi là dove, già stando alle apparenze più grossolane, incomincia l'antropomorfizzazione di tutto l'ente, cioè dal mero chiamare e nominare l'ente a opera dell'uomo, dal *linguaggio*. Forse è così: l'uomo non antropomorfizza affatto l'ente mediante il linguaggio ma, al contrario, ha finora misconosciuto e frainteso dalle fondamenta la stessa essenza del linguaggio e quindi il proprio essere e la sua provenienza essenziale. Ma con la questione dell'essenza del linguaggio è già posta la questione dell'ente nel suo insieme, se è vero che il linguaggio non è una somma di vocaboli per designare singole cose note, bensì *l'originario risuonare della verità di un mondo*.

La domanda « chi è l'uomo? », già nella sua impostazione, deve porre fin dall'inizio l'uomo nei e con i suoi riferimenti all'ente nel suo insieme, coinvolgendo nella domanda anche l'ente nel suo insieme. Ma, come abbiamo avuto modo di sentire, questo ente nel suo insieme viene prima interpretato dall'uomo; ora, invece, è l'uomo stesso che deve essere interpretato partendo dall'ente nel suo insieme. Qui tutto gira in circolo. Certamente. La questione è se si riesca, e come, a prendere sul serio questo circolo, anziché chiudere continuamente gli occhi al suo cospetto.

Ora, nell'interpretazione del mondo nel senso del pensiero dell'eterno ritorno dell'uguale si vede che, attraverso l'essenza dell'eternità come meriggio e attimo, si annuncia un riferimento all'uomo; si vede che, qui, quel circolo svolge il suo ruolo in quanto richiede di pensare l'uomo partendo dal mondo e il mondo partendo dall'uomo. Ciò vorrebbe dire che il pensiero dell'eterno ritorno dell'uguale porta in sé la somma sembianza dell'estrema antropomorfizzazione, ma che nondimeno è, e vuole essere, il contrario di essa. Spiegherebbe inoltre il fatto che Nietzsche, in base alla volontà di disantropomorfizzare l'interpretazione del mondo, viene sospinto

nella volontà della suprema antropomorfizzazione, quindi che le due cose non si escludono, ma si implicano.

Questo significherebbe però che la dottrina nietzscheana dell'eterno ritorno non va misurata con criteri qualsiasi, ma solo in base alla sua legge propria. Ciò richiederebbe che noi prima meditassimo su quali pretese dimostrative e su quale forza probatoria abbiano mai le dimostrazioni nietzscheane della dottrina dell'eterno ritorno.

Tutto ciò non solo sarebbe così, ma è in effetti così.

La perplessità dell'antropomorfizzazione, per quanto tangibilmente vicina sia e per quanto grossolanamente possa essere adoperata con facilità da chiunque, rimane vana e priva di fondamento fino a che non abbia riportato se stessa al domandare della domanda «chi è l'uomo?», cioè al domandare della domanda che non può essere nemmeno domandata, per non parlare della risposta, senza che si domandi che cosa sia l'ente nel suo insieme. *Questa domanda, tuttavia, ne implica una ancora più originaria che né Nietzsche né la filosofia prima di lui hanno mai dispiegato né potuto dispiegare.*

*La dimostrazione nietzscheana della dottrina
dell'eterno ritorno*

Con il pensiero dell'eterno ritorno dell'uguale Nietzsche si muove entro la domanda che chiede che cosa sia l'ente nel suo insieme. Dopo che abbiamo caratterizzato quest'ultimo, nel suo campo e nella sua costituzione, nel senso di Nietzsche, bisogna ora seguire – mettendo da parte la perplessità dell'antropomorfizzazione, nel frattempo divenuta essa stessa problematica – le dimostrazioni con le quali Nietzsche assegna all'ente nel suo insieme la determinazione dell'eterno ritorno dell'uguale. Tutto evidentemente dipende dalla forza probatoria di queste dimostrazioni. Certo – dalla *forza* probatoria. Ogni forza probatoria rimane tuttavia inefficace finché non si sono capite la specie e l'essenza delle relative dimostrazioni. Queste, però, e la rispettiva possibilità e necessità di dimostrare si definiscono in base alla specie di verità che è in questione. Una dimostrazione può essere in sé perfettamente coerente, impeccabile dal punto di vista logico-formale, e tuttavia non dimostrare niente, rimanere non pertinente, perché non attacca e non intervie-

ne nel contesto determinante di verità. Una dimostrazione di Dio, per esempio, può essere costruita con tutti i mezzi della logica formale più rigorosa, e tuttavia non dimostra niente perché un Dio di cui prima deve essere dimostrata l'esistenza è in fondo un Dio assai poco divino e la dimostrazione della sua esistenza finisce per essere al massimo una bestemmia. Per citare un altro esempio, si può tentare – cosa che accade continuamente – di dimostrare il principio di causalità in base all'esperienza, sperimentalmente. Una tale dimostrazione è peggiore della negazione della validità del principio tentata per ragioni o sragioni filosofiche; è peggiore, perché confonde dalle fondamenta tutto il pensare e il domandare, in quanto un principio, per la sua stessa essenza, non è mai dimostrabile empiricamente. In ogni caso l'empirista inferisce erroneamente dall'indimostrabilità: dunque il principio non può essere affatto dimostrato. L'empirista ritiene che le sue dimostrazioni e la sua verità siano le uniche possibili; tutto ciò che gli è inaccessibile lo spaccia per superstizione, della quale «non si sa che farsene»; come se le cose più grandi e più profonde non fossero proprio quelle di cui «noi» non possiamo «farcene» mai niente, a meno di non escluderci definitivamente, con un tale pensiero, dalla loro fruizione. C'è dimostrazione e dimostrazione.

In merito alle «dimostrazioni» che Nietzsche dà della sua dottrina dell'eterno ritorno, le esposizioni e le interpretazioni che si sono avute finora hanno seguito con particolare zelo le sue stesse parole: «Tutti parlano di me – ma nessuno pensa a me». Nessuno pensa attraversando fino in fondo il pensiero di Nietzsche. Ora, questo pensare che attraversa fino in fondo ha l'inconveniente di non riuscire mai, se chi pensa non si sforza di pensare oltre il pensiero che va pensato, non andandosene via, ma andando oltre esso – soltanto così il pensare che attraversa fino in fondo ha uno sbocco e non si impiglia in se stesso.

Ora, nel caso delle dimostrazioni nietzscheane della dottrina dell'eterno ritorno dell'uguale era particolarmente comodo accomiatarsi subito il pensiero, senza perdersi niente. Si dice: con le sue dimostrazioni Nietzsche si è smarrito nella fisica, che in primo luogo non capiva a sufficienza, e che inoltre non rientra nella filosofia. Noi, molto intelligenti, sappiamo bene che con tesi e argomenti

ricavati dalle scienze naturali non si possono dimostrare dottrine filosofiche. Ma – si dice – vogliamo e dobbiamo perdonare a Nietzsche questo smarrimento nelle scienze naturali, giacché anch'egli ha avuto allora, a cavallo tra gli anni Settanta e Ottanta, il suo periodo positivistico, quando chiunque volesse essere tenuto in qualche conto sosteneva, meglio o peggio di Hæckel e compagni, una « visione del mondo naturalistica ». Solo in quei decenni di « liberalismo », e non prima, emerse l'idea di « visione del mondo » (*Weltanschauung*); ogni « visione del mondo » è in sé, *in quanto tale*, liberale! Lasciamo dunque stare questa scappatella di Nietzsche con le scienze naturali e consideriamola una curiosità storiografica.

È evidente che, con un tale atteggiamento, non ci si può aspettare che si pensi a fondo il « pensiero dei pensieri » di Nietzsche.

Da qualche tempo a questa parte ci sono però anche tentativi di pensare a fondo le dimostrazioni di questo pensiero. Con l'indicazione del nesso essenziale tra « essere » e « tempo », si è sollevato il dubbio. Ci si domanda: se la dottrina nietzscheana dell'eterno ritorno dell'uguale riguarda la totalità del mondo, dunque l'ente nel suo insieme, per designare il quale si dice anche, in modo assai sommario, « l'essere »; e se l'eternità e il ritorno come sfondamento di passato e futuro dovessero essere connessi con il « tempo », allora forse la dottrina nietzscheana dell'eterno ritorno dell'uguale avrebbe, sì, una sua importanza, e noi non potremmo, come abbiamo fatto finora, ignorare le sue dimostrazioni come una impresa fallita. Così si prendono le dimostrazioni sul serio. Si mostra perfino, con sfoggio di mezzi matematici, che tali dimostrazioni, a prescindere da alcuni « sbagli », non sono poi niente male. Nietzsche avrebbe addirittura anticipato alcune idee della fisica odierna; e che cosa vi può essere di più grande, per un uomo d'oggi, della sua scienza! Questa posizione nei confronti delle « dimostrazioni » di Nietzsche, in apparenza obiettiva e positiva, è però altrettanto problematica quanto quella contraria; non è oggettiva perché non coglie né può cogliere « l'oggetto » in questione. Infatti, sia il rifiuto di queste dimostrazioni sia la loro approvazione si attengono allo stesso presupposto comune, cioè che si tratti qui di dimostrazioni « naturalistiche ». Questa opinione preconcepita è il vero erro-

re che rende fin dall'inizio impossibile ogni comprensione, perché rende impossibile ogni retto domandare.

Rimane inevitabile mettere sufficientemente in chiaro il terreno, l'impostazione, la direzione e l'ambito del pensiero di Nietzsche. Bisogna inoltre sapere che, anche con questo, si è fatto soltanto il lavoro preliminare più urgente; giacché potrebbe darsi che la forma in cui Nietzsche imposta e presenta le dimostrazioni rimanga soltanto una avanscena e che questa avanscena possa ancora una volta ingannare in merito all'autentico movimento « metafisico » del pensiero. A ciò si aggiunge la circostanza che, anche in sé, le annotazioni di Nietzsche non sono strutturate in modo compatto e unitario. E nondimeno i pensieri capitali sono chiari, ed essi ritornano di continuo anche in seguito, quando da molto tempo Nietzsche ha lasciato alle sue spalle il periodo « positivistico » che apparentemente lo ha portato a smarrirsi nelle scienze naturali. Ci limitiamo ora a caratterizzare i passi principali del ragionamento.

Si deve arrivare a mostrare che l'eterno ritorno dell'uguale è la determinazione fondamentale della totalità del mondo. Se noi, da parte nostra, con una anticipazione denominiamo in modo ancora più netto la specie a cui appartiene questa determinazione fondamentale dell'ente nel suo insieme e la demarchiamo da altre, dobbiamo dire: si deve arrivare a mostrare che l'eterno ritorno dell'uguale è *il modo in cui* l'ente nel suo insieme è. Ciò può avvenire soltanto mostrando che il modo *in cui* l'ente nel suo insieme è risulta necessariamente da quella che abbiamo chiamato la costituzione della totalità del mondo. Tale costituzione ci si mostra nelle determinazioni presentate. A esse dunque ci rifaremo e verificheremo se e come, nella loro connessione, esse arrivano a mostrare la necessità dell'eterno ritorno dell'uguale.

Dal carattere generale di forza risulta la finitezza (il carattere conchiuso) del mondo e del suo divenire. Conformemente a questa finitezza del divenire è impossibile un fluire e uno scorrere all'infinito dell'accadere del mondo. Dunque il divenire del mondo deve essere in sé ricorrente.

Ora, però, il divenire del mondo scorre nel tempo – che è senza fine (infinito) sia all'indietro sia in avanti – quale tempo reale. Il divenire finito che scorre in tale tempo infinito, se potesse raggiungere uno stato di equi-

librio come stato di assestamento e di quiete, dovrebbe averlo raggiunto da tempo; infatti le possibilità dell'ente, finite per numero e specie, in un tempo infinito debbono necessariamente esaurirsi ed essersi esaurite. Dal momento che non sussiste un tale stato di equilibrio come stasi, esso non è mai stato raggiunto; il che significa qui: non può sussistere affatto. Il divenire del mondo è perciò, in quanto finito e in sé ricorrente, un divenire *costante*, cioè eterno. Poiché tuttavia questo divenire del mondo, in quanto divenire finito in un tempo infinito, accade costantemente e non cessa dopo l'esaurimento delle sue possibilità finite, da quel momento in poi non può che ripetersi, anzi, deve essersi già ripetuto infinite volte e, come divenire costante, dovrà ripetersi anche in futuro. Poiché ora la totalità del mondo, nelle forme del suo divenire, è finita, ma per noi praticamente smisurata, così pure le possibilità di variazione del suo carattere complessivo sono soltanto finite, per noi però di volta in volta nelle sembianze dell'infinito, perché non abbracciabili a vista e quindi sempre nuove. E poiché la concatenazione degli effetti tra i singoli processi del divenire, finiti per numero, è una concatenazione conchiusa, ognuno di essi deve trarre con sé retrocessivamente tutto ciò che è passato, oppure, avendo un effetto nel futuro, spingerlo avanti a sé. Ciò implica che ogni processo del divenire deve ripetere se stesso; esso, e ogni altro, ritornerà uguale. L'eterno ritorno dell'insieme del divenire del mondo deve essere un ritorno dell'uguale.

Il ritorno dell'uguale sarebbe impossibile soltanto se potesse essere evitato del tutto. Questo presupporrebbe che la totalità del mondo si impedisse il ritorno dell'uguale, e ciò implicherebbe una preventiva intenzione e una corrispondente posizione del fine, cioè la posizione del fine ultimo di evitare in un qualche modo il ritorno dell'uguale, che è in sé, in base alla finitezza e alla costanza del divenire in un tempo infinito, inevitabile. Il presupposto della posizione di un tale *fine* va però *contro* la costituzione fondamentale della totalità del mondo quale caos della necessità. Dunque rimane soltanto ciò che è già risultato essere necessario: il carattere di divenire, cioè qui, al tempo stesso, il carattere d'essere della totalità del mondo in quanto eterno caos della necessità è l'eterno ritorno dell'uguale.

*Il presunto procedimento «naturalistico»
nella dimostrazione. Filosofia e scienza*



Se ripercorriamo in una retrospettiva questo ragionamento e domandiamo come venga «dimostrato» la tesi dell'eterno ritorno dell'uguale, la dimostrazione ci si presenta così: dalle affermazioni sulla costituzione della totalità del mondo viene inferita, come conseguenza necessaria, la tesi dell'eterno ritorno dell'uguale. Senza entrare già ora nel merito della domanda relativa a quale specie di «inferenza» venga attuata in questa dimostrazione, possiamo prendere una decisione che rimarrà importante per ogni successiva meditazione, sia pure soltanto a mo' di chiarimento di principio.

Domandiamo: questa dimostrazione è in generale «scientifica», a prescindere completamente dalla sua pertinenza e «bontà»? Che cosa v'è in essa di «scientifico»? Risposta: assolutamente niente.

Di che cosa si parla nella dimostrazione stessa e nella serie di definizioni dell'essenza del mondo che le è stata premessa? Di forza, finitezza, infinità, uguaglianza, ritorno, divenire, spazio, tempo, caos, necessità. Tutto ciò non ha niente a che fare con la «scienza della natura». Se mai qui si volesse tirare in ballo la scienza della natura, vi sarebbe soltanto da dire che essa, certo, presuppone determinazioni quali divenire, spazio, tempo, uguaglianza, ritorno, e precisamente deve necessariamente presupporle come ciò che rimane eternamente precluso all'ambito del suo domandare e della sua forma di dimostrazione.

La scienza della natura fa necessariamente uso di una determinata idea di forza, di movimento, di spazio e di tempo, ma non può mai dire che cosa siano la forza, il movimento, lo spazio e il tempo, poiché essa, finché rimane scienza della natura e non compie improvvisamente il passaggio alla filosofia, non può *domandare* tutto ciò. Che a ogni scienza in quanto tale, cioè in quanto è la scienza che è, rimangano inaccessibili i propri concetti fondamentali e ciò che essi concepiscono, sta in relazione con il fatto che nessuna scienza può mai asserire qualcosa di sé con i propri mezzi scientifici. Che cosa sia matematica, non lo si potrà mai stabilire matematicamente; che cosa sia filologia, non lo si potrà mai discutere filologica-

mente; che cosa sia biologia, non lo si potrà mai dire biologicamente. Che cosa una scienza sia, è già *in quanto domanda* una domanda che non è più *scientifica*. Nell'attimo in cui viene posta la domanda relativa alla scienza in generale, cioè nel contempo sempre relativa a determinate scienze possibili, chi domanda entra in un nuovo ambito, con esigenze dimostrative e forme di dimostrazione diverse da quelle che per le scienze valgono come correnti. È *l'ambito della filosofia*. Essa non è accollata e giustapposta alle scienze, ma sta racchiusa nell'ambito più intimo della scienza stessa, sicché vale la tesi: una mera scienza è scientifica, cioè sapere genuino che va oltre una mera tecnica, soltanto in quanto è filosofica. Di qui si possono valutare le dimensioni del controsenso e del non senso insiti nell'aspirazione che vuole rinnovare le « scienze » e abolire contemporaneamente la filosofia.

Che cosa significa: una scienza è « filosofica »? Non significa che essa contragga esplicitamente prestiti da una « filosofia », che si richiami e rimandi a essa, che adotti il suo linguaggio e impieghi i suoi concetti. Non significa affatto che la « filosofia » in quanto filosofia, cioè quale patrimonio dottrinale già formato, come opera a sé stante, debba e possa essere l'infrastruttura visibile della scienza. Fondamento della scienza deve essere piuttosto ciò che la filosofia, ed essa soltanto, mette in luce e fonda: cioè la verità conoscibile dell'ente in quanto tale. Che una scienza sia filosofica significa pertanto: essa si pone consapevolmente, quindi domandando, nell'ente in quanto tale nel suo insieme e domanda della verità dell'ente; essa si *muove* nelle posizioni di fondo rispetto all'ente e le fa diventare operanti nel suo lavoro; la misura in cui ciò accade non sta affatto nella quantità e nella frequenza e nella visibilità dei concetti e dei nomi filosofici che compaiono in una trattazione scientifica, bensì nella sicurezza, chiarezza e originarietà del domandare e nella portata della volontà di *pensare*, che non si inebria e non si tranquillizza dei risultati della scienza, ma che li concepisce sempre e soltanto come mezzi e come passaggio.

Una scienza può pertanto diventare filosofica per due vie:

1) attraverso il pensiero proprio di una filosofia, in modo tale che il suo *ambito*, non le sue tesi e le sue formule, un giorno chiami direttamente in causa il domandare

scientifico e lo porti passo dopo passo a spostare l'orizzonte del suo lavoro maturo;

2) per l'intima forza del domandare della scienza stessa, in quanto essa, per una originaria attrazione verso il sapere, pensando ritorna alle proprie origini, in modo che di qui si determini ogni passo del suo lavoro.

Per questo tra pensiero filosofico e ricerca scientifica è possibile un profondo accordo senza che, esteriormente e istituzionalmente, essi debbano minimamente toccarsi o occuparsi vicendevolmente uno dell'altra. Tra un pensatore e uno scienziato, nonostante una grande distanza nella specie e nell'ambito di lavoro, può sussistere la più chiara fiducia in una fertile coappartenenza interiore, una sorta di « essere l'uno con l'altro » che rimane più efficace della tanto invocata « collaborazione » di una associazione finalizzata a uno scopo.

Solo dalla chiarezza dell'accordo – la quale colma grandi distanze – scaturiscono inoltre gli impulsi creativi più forti, perché qui la libertà e la diversità e l'unicità del singolo possono entrare nel gioco allargabile e produrre quale effetto l'autentica fertilità.

È invece una esperienza antica e incontrovertibile che le comunità di scuola istituite e concordate più o meno per un fine e il « collaborare » delle scienze che nasce da considerazioni di utilità presto o tardi si sclerotizzano, e per la eccessiva vicinanza, familiarità e uniformità reciproca dei collaboratori si svuotano e si devastano interiormente.

Se pertanto le scienze della natura e dello spirito, già scivolte comunque nella mera tecnica, vengono esposte a un carico così insolito e a una utilizzazione così immediata, cosa divenuta oggi inevitabile per il nostro stato di necessità, allora questo carico può essere sostenuto senza catastrofi soltanto se contemporaneamente vengono applicati all'interno delle scienze i massimi contrappesi, cioè se le scienze diventano filosofiche dalle fondamenta.

Proprio perché c'è bisogno in tanta misura della chimica e della fisica, la filosofia non è superflua, bensì ancora più necessaria – in un senso più profondo della necessità – per esempio della chimica stessa, poiché quest'ultima, lasciata a se stessa, si usura da sé; se questo processo di possibile devastazione impiegherà dieci o cent'anni, e se solo allora esso diverrà visibile agli occhi comuni, è senza

importanza per la cosa essenziale *che bisogna qui respingere dalle fondamenta*.

Nietzsche non si è smarrito nella scienza della natura; è la scienza della natura di allora che si è persa in modo problematico in una filosofia problematica. La dimostrazione della dottrina dell'eterno ritorno non sottostà quindi in nessun punto al tribunale della scienza della natura, nemmeno quando « fatti » delle scienze naturali dovessero parlare contro il suo risultato; infatti, che cos'altro sono i « fatti » della scienza della natura e di ogni altra scienza se non determinate apparenze interpretate secondo principi espliciti o taciti o del tutto ignoti di una metafisica, cioè di una dottrina dell'ente nel suo insieme?

Per tenere lontano il fraintendimento naturalistico dal ragionamento di Nietzsche non è quindi nemmeno necessario far notare il semplice dato di fatto constatabile nelle riflessioni di Nietzsche, cioè che egli non limita mai queste ultime all'ambito della conoscenza fisica o di una qualche altra scienza naturale. Egli tratta invece dell'universo dell'ente.

« Tutto è ritornato: Sirio e il ragno e i tuoi pensieri in quest'ora, e questo tuo pensiero che tutto ritorna » (XII, 62 [V, II, 410]).

Da quando mai « pensieri » e « ore » sono oggetti della fisica o della biologia?

Il carattere della « dimostrazione » della dottrina dell'eterno ritorno

Con queste riflessioni nulla è stato ancora deciso sulla dimostrazione come inferenza e sul carattere del ragionamento come « dimostrazione ». Domandiamo ora, soltanto nell'intento di chiarire il pensiero: il ragionamento è in generale una *dimostrazione* nel senso corrente di una *inferenza* in una catena di proposizioni? Vengono forse avanzate delle proposizioni sull'essenza del mondo quali premesse maggiori di una conclusione mediante la quale si inferisce da esse la tesi dell'eterno ritorno?

Le prime apparenze parlano in tal senso. Noi stessi abbiamo impostato la dimostrazione in questo modo: da proposizioni sulla costituzione dell'ente nel suo insieme

si sono tratte conclusioni sul modo di essere di questo ente, inferendone così la necessità dell'eterno ritorno dell'uguale per l'ente nel suo insieme. Ma che cosa ci dà il diritto di evincere senz'altro da questa forma di esposizione, condizionata per di più da determinate circostanze storiche, il contenuto e il tipo del ragionamento filosofico? Si direbbe: da quel che sembra di ciò che si scrive e si dice, le proposizioni e le inferenze tra proposizioni sono le stesse in entrambi i casi, negli scritti scientifici come in quelli filosofici; forse soltanto il « contenuto » è diverso, ma la « logica », che è la cosa che importa, è identica. Oppure anche la « logica » della filosofia è completamente diversa? Non deve forse essere completamente diversa, e non solo perché il pensare della filosofia si riferisce a qualcosa che, sotto qualche riguardo, è diverso per contenuto dall'oggetto delle scienze? Le scienze trattano, per esempio, della fissione dell'atomo, dell'ereditarietà, della formazione dei prezzi, di Federico il Grande, del codice penale, di equazioni differenziali, dell'*Antigone* di Sofocle; corrispondentemente la filosofia tratta, per esempio, dell'eterno ritorno; altre cose – altra logica! Se le cose stessero semplicemente *così*, anche la filosofia non sarebbe allora che una scienza accanto ad altre. Sennonché, ogni scienza tratta sempre e soltanto di *un* determinato ambito dell'ente e ne tratta rispettivamente sotto *un* determinato riguardo. La filosofia invece pensa l'ente nel suo insieme sotto il riguardo in cui ogni altro riguardo rimane necessariamente incluso a priori. La « logica » della filosofia non è quindi soltanto « anch'essa a sua volta diversa », ma è assolutamente diversa. Per il pensare della filosofia c'è bisogno di un atteggiamento di pensiero completamente diverso e soprattutto di una diversa disponibilità a pensare. Per quanto rigorosa sia l'attenzione che noi prestiamo alla logica formale nel presentare una dimostrazione e per quanto noi troviamo tale logica identica a quella abituale, facendolo pensiamo sempre in modo esteriore e formale.

Per tornare alla nostra domanda relativa al carattere del ragionamento di Nietzsche nelle « dimostrazioni » della dottrina dell'eterno ritorno, e riprenderla: viene qui desunta per inferenza, da proposizioni precedentemente stabilite sull'essenza del mondo, la tesi dell'eterno ritorno? Non è forse soltanto con la determinazione della totalità del mondo come totalità che ritorna sempre ugua-

le che si rende visibile l'essenza del mondo *in quanto* eterno caos della necessità? Se le cose stanno così, allora la presunta dimostrazione non è una dimostrazione che possa avere la sua forza nella compattezza e nella coerenza dei passi dell'inferenza. Quella che nell'esposizione si presenta come dimostrazione, non è che lo svelamento delle posizioni che sono necessariamente poste con il progetto dell'ente nel suo insieme – mirante all'essere – come ciò che ritorna eternamente identico. Allora questa dimostrazione è soltanto l'indicazione analitica della connessione di ciò che è necessariamente e contemporaneamente posto insieme con il progetto – in breve: *spiegamento* del progetto, ma mai calcolo e fondazione del progetto.

Se con questa interpretazione cogliamo il nocciolo del pensiero nietzscheano in quanto pensiero metafisico, allora, a maggior ragione, tutto si fa più problematico. Il riporre l'essenza del mondo nel carattere fondamentale dell'eterno ritorno dell'uguale, se questo carattere fondamentale non può essere evinto dalla totalità del mondo, ma le viene soltanto attribuito e imposto successivamente, è allora puro arbitrio, e al tempo stesso il massimo di quello che Nietzsche voleva evitare, cioè l'antropomorfizzazione dell'ente. La provenienza del pensiero dell'eterno ritorno dall'esperienza dell'attimo non si rivelava essere la più umana delle posizioni rispetto al tempo? Nietzsche, quindi, non soltanto introietta una esperienza umana nell'ente, ma agisce al tempo stesso, se è vero che vuole evitare l'antropomorfizzazione, contro se stesso. Se si guarda all'insieme, egli rimane, in merito al proprio modo decisivo di procedere, in uno stato di non chiarezza, uno stato che mal si conviene a un filosofo, tanto più a un filosofo esigente come Nietzsche. Non dovrebbe Nietzsche sapere che « sta introiettando una interpretazione »?

Lo sa, e lo sa fin troppo bene, e meglio, cioè in modo più doloroso e più sincero di qualsiasi pensatore prima di lui. Infatti, nello stesso periodo in cui tenta di pensare l'essenza del mondo nel senso dell'eterno ritorno dell'uguale, Nietzsche si convince sempre più chiaramente che l'uomo pensa sempre e soltanto da un « angolo di mondo », da un angolo spazio-temporale: « Noi non possiamo vedere dietro il nostro angolo » (*La gaia scienza*, n. 374 [V, II, 298]; 1887). L'uomo è qui concepito e chiamato co-

me « colui che sta in un angolo » (*Ecken-steher*). Con ciò è chiaramente enunciata e riconosciuta come inevitabile per ogni passo del pensare l'inclusione di tutto ciò che è in generale accessibile nell'orizzonte determinato dall'angolo, l'antropomorfizzazione di ogni cosa. Allora anche l'interpretazione dell'essenza del mondo come caos della necessità, nel senso in cui era stata intesa, cioè come cancellazione di ogni antropomorfizzazione, diventa impossibile; oppure deve essere consentita come prospettiva e scorcio provenienti anch'essi solo da un angolo. Quale che sia la decisione che qui si prende, l'intenzione di escludere ogni antropomorfizzazione nel pensare l'essenza del mondo, da un lato, e il riconoscimento dell'essenza dell'uomo come colui che sta in un angolo, dall'altro, si escludono. Se quella intenzione viene ritenuta attuabile, allora l'uomo deve poter cogliere l'essenza del mondo da una posizione all'infuori di ogni angolo, deve quindi poter assumere il punto di vista dell'assenza di punti di vista.

Ci sono in effetti ancor oggi studiosi che si occupano di filosofia e che ritengono che la libertà da punti di vista non sia un punto di vista, mentre soltanto come tale essa può essere ciò che è. Possiamo pure lasciare stare questi singolari tentativi di sfuggire alla propria ombra, perché discuterli sarebbe obiettivamente infruttuoso. Una cosa soltanto va pensata: questo punto di vista, consistente nella libertà da punti di vista, crede di superare le unilateralità e i pregiudizi tradizionali della filosofia, che furono e sono sempre relativi a punti di vista. In verità, però, questo punto di vista consistente nella libertà da punti di vista non è il superamento, ma è soltanto l'estrema conseguenza e affermazione e quindi il passo conclusivo di quella opinione della filosofia che fissa esteriormente ogni filosofia a punti di vista come a dati ultimi rinvenibili, e che cerca di equilibrare le loro unilateralità. Ma il carattere situato, quale dotazione essenziale e inevitabile di ogni filosofia, non si sopprime nella sua presunta e temuta nocività e pericolosità negandolo e rinnegandolo, bensì soltanto pensandolo a fondo e capendolo in riferimento alla sua essenza originaria e alla sua necessità, cioè ponendo nuovamente, dalle fondamenta, la domanda dell'essenza della verità e dell'essenza dell'uomo, e dandole risposta.

O si ritiene possibile l'esclusione di ogni antropomor-

fizzazione, e allora deve poter esserci qualcosa come il punto di vista consistente nella libertà da punti di vista; oppure l'uomo viene riconosciuto nella sua essenza di colui che sta in un angolo, e allora bisogna rinunciare a un coglimento non antropomorfo della totalità del mondo. Come si decide Nietzsche in questo *aut-aut*, che difficilmente poteva passargli inosservato, dal momento che proprio lui doveva contribuire in parte a dispiegarlo? Si decide per ambedue, sia per la volontà di disantropomorfizzare l'ente nel suo insieme, sia per la volontà di prendere sul serio l'essenza dell'uomo come colui che sta in un angolo. Nietzsche si decide per la fusione delle due volontà. Esige, in uno, la suprema antropomorfizzazione dell'ente e l'estrema naturalizzazione dell'uomo. Soltanto chi penetra in seno a questa volontà speculativa di Nietzsche presagisce qualcosa della sua filosofia. Ma se la questione sta in questi termini, diviene allora tanto più decisivo da quale angolo l'uomo veda, e da dove l'angolo si determini nel suo luogo. Al tempo stesso diventa decisivo sapere fin dove venga fatto arrivare l'orizzonte della possibile disantropomorfizzazione dell'ente nel suo insieme; e diventa soprattutto decisivo se e come, nella determinazione del luogo dell'angolo in cui l'uomo necessariamente viene a stare, parli in maniera determinante quella prospettiva sull'ente nel suo insieme.

Benché Nietzsche non giungesse a sapere tali connessioni in questo modo esplicito e con questi concetti, egli vi si è comunque mosso per un pezzo con la sua intima volontà speculativa, come noi possiamo vedere a posteriori. Abbiamo visto fin dall'inizio, nell'esposizione del suo pensiero fondamentale, come i due termini da pensare – la totalità del mondo e il pensiero del pensatore – non si possano separare l'uno dall'altro. Ora cogliamo più chiaramente a che cosa si riferisce questa inseparabilità e che cosa vuol dire: è il necessario riferimento dell'uomo, quale ente che ha una collocazione in mezzo all'ente nel suo insieme, a tale ente stesso. Noi pensiamo questo rapporto fondamentale, nell'impostazione decisiva dell'essere uomo, fino al punto di dire: l'essere dell'uomo – e per quanto ne sappiamo *soltanto* dell'uomo – si fonda nell'esserci; il «ci» è il possibile luogo per la collocazione di volta in volta necessaria del suo essere. Da questa connessione essenziale ricaviamo però contemporaneamente la cognizione seguente: l'antropomorfizza-

zione, in quanto mette in pericolo la verità, diventa tanto più inessenziale quanto più originariamente l'uomo assume la collocazione di un angolo essenziale, cioè conosce e fonda l'esser-ci come tale. Ma l'essentialità dell'angolo è determinata dall'originarietà e dall'ampiezza in cui l'ente nel suo insieme è esperito e concepito secondo l'unico riguardo decisivo, cioè quello dell'essere.

Questa riflessione chiarisce che, nel pensare il pensiero più grave, *ciò che* è pensato non si può separare dal *come* lo si pensa, il «che cosa» stesso è determinato dal «come», ma altresì, viceversa, il «come» è contemporaneamente determinato dal «che cosa». Da questo possiamo già desumere quanto sia fuorviante immaginare le dimostrazioni del pensiero dell'eterno ritorno al modo delle dimostrazioni fisiche e matematiche. Ciò che qui dimostrazione significa e può significare deve determinarsi puramente in base all'essenza propria di questo pensiero dei pensieri.

Ora, in base all'essenziale inseparabilità del «come» del pensiero dal «che cosa» di ciò che va pensato, è già stata presa pure una importante decisione sotto un altro riguardo. La distinzione tra un contenuto dottrinale «teorico» del pensiero e i suoi effetti «pratici» è fin dall'inizio impossibile. Questo pensiero non si lascia né pensare «teoricamente» né applicare «praticamente». Non l'uno, perché il pensare il pensiero esige che l'uomo si impegni nell'atto del pensiero non solo come colui che agisce praticamente, bensì in generale come essente, e che egli determini contemporaneamente, non a posteriori, sé e il suo angolo in base a ciò che va pensato. Finché non avviene questa determinazione, il pensiero rimane impensabile e impensato, e non c'è acume che aiuti a compiere il minimo passo in avanti. Ma anche una applicazione «pratica» del pensiero è impossibile, perché essa è già da sempre diventata superflua nell'attimo in cui il pensiero viene pensato.

Il pensiero dell'eterno ritorno come fede

Se nondimeno nella nostra rassegna di quello che Nietzsche non pubblicò, attenendoci alla forma in cui i primi curatori dei frammenti postumi distribuirono le annotazioni, passiamo alla seconda sezione, intitolata «Effetto

della dottrina sull'umanità», è soltanto per mostrare come in questi brani estrapolati si parli, oltre che dell'«effetto» sull'umanità, pure di altro. Anche là dove Nietzsche ha presente qualcosa di simile, noi dobbiamo chiarire i suoi pensieri in base alle sue *proprie* rappresentazioni fondamentali e non partendo dalle rappresentazioni sommarie che risultano dalla distinzione, in apparenza evidente, tra «esposizione» ed «effetto» della dottrina. Quanto problematico rimanga il criterio della divisione operata dai curatori, lo si vede già dal fatto che i brani n. 113 e 114 della prima sezione possono essere posti pure, anzi a maggior ragione, nella seconda sezione sull'«Effetto»; certo, non è senza motivo che sono stati spostati alla fine della prima sezione («Esposizione e fondazione della dottrina»). Nell'indicazione seguente mettiamo in evidenza i punti di vista principali che chiariscono essenzialmente ciò che è detto da Nietzsche. Questa evidenziazione, però, non è ancora assolutamente una interpretazione sufficiente.

Ai nn. 115-132 sono riuniti brani nei quali il «contenuto» del pensiero dell'eterno ritorno passa apparentemente in secondo piano. Ma quello che viene qui fuori in sua vece non è tanto l'«effetto» del pensiero quanto il carattere del pensiero stesso; esso consiste nel suo riferimento essenziale al pensato. Il «pensare» che pensa questo pensiero non è da prendere come un veicolo di cui si ha bisogno per mettere in atto il pensiero, ma che rimarrebbe al di fuori, sempre e soltanto a lato di ciò che viene raggiunto, così come, per esempio, si può andare con la bicicletta fino al Kaiserstuhl, e in questo caso la cosa «bicicletta» non ha assolutamente niente a che fare con la cosa «Kaiserstuhl». Questa indifferenza tra la bicicletta e il Kaiserstuhl non sussiste tra il pensare il pensiero dell'eterno ritorno e ciò che viene in esso pensato ed esperito.

La caratterizzazione più importante del pensiero dell'eterno ritorno che si trova in queste annotazioni è quella che lo connota come una «*fede*».

«Il pensiero e la fede sono un peso che grava accanto a tutti gli altri pesi, e più degli altri, su di te» (n. 117 [V, II, 382]).

«La storia futura: sempre più vincerà *questo* pensiero, – e

coloro che non vi credono dovranno infine, per la loro natura, *estinguersi!*» (n. 121 [V, II, 458]).

«Questa dottrina è clemente verso coloro che non vi credono, non conosce inferni e minacce. Chi non ci crede, ha nella sua coscienza una vita *fugace*» (n. 128 [V, II, 389]).

La denominazione del pensiero come fede ha presumibilmente condotto anche all'opinione corrente secondo la quale la dottrina dell'eterno ritorno sarebbe una personale professione di fede religiosa di Nietzsche, la quale rimarrebbe senza importanza per il contenuto «oggettivo» della sua filosofia e che ne potrebbe pertanto essere espunta, tanto più che questo pensiero è senz'altro scomodo dal punto di vista speculativo e non può essere sistemato nelle caselle già a disposizione dei concetti consueti. Questa opinione, che guasta ogni comprensione dell'autentica filosofia di Nietzsche, viene in più avvalorata dal fatto che nelle annotazioni Nietzsche parla a volte di «religione».

«Questo pensiero ha più contenuto di tutte le religioni, le quali disprezzarono questa vita come fugace e insegnarono a guardare verso un'altra vita indeterminata. –» (n. 124 [V, II, 389]).

È inoppugnabile che qui il pensiero viene messo in relazione con il contenuto di determinate religioni, quelle cioè che svalutano la vita nell'aldiqua e pongono come determinante la vita nell'aldilà. Si può allora essere tentati di dire: il pensiero dell'eterno ritorno dell'uguale è l'espressione della pura religione nietzscheana dell'«aldiqua» ed è perciò religioso e non filosofico:

«Guardiamoci dall'insegnare una tale dottrina come una improvvisata religione!... Per il pensiero più potente, occorrono molti millenni, – *per lungo, lungo tempo* esso deve essere piccolo e impotente!» (n. 130 [V, II, 389]).

Qui, evidentemente, alla dottrina dell'eterno ritorno non viene negato il carattere di religione in quanto tale, ma solo quello di religione «improvvisata», e quindi le viene attribuito quello di religione in generale. E come per fugare ogni dubbio a tale riguardo, la proposizione conclusiva del brano finale, n. 132, dice:

« Esso [il pensiero dell'eterno ritorno] deve essere la religione delle anime più libere, serene e sublimi – un'amenità distesa di prati tra i ghiacci indorati dal sole e il cielo puro! » [V, II, 458-59].

Senonché, questa affermazione che sembra strappare alla filosofia il pensiero dell'eterno ritorno e affidarlo interamente alla religione, e che minaccia con ciò di vanificare d'un colpo tutto il nostro sforzo, produce l'effetto contrario. Dice infatti: non possiamo collocare il pensiero e la dottrina dell'eterno ritorno tra le religioni e le forme di religione correnti, esso stesso determina da sé in modo nuovo l'essenza della religione; esso deve dire quale specie di religione vi deve essere in futuro e per quali uomini, come si deve determinare il rapporto con Dio, e Dio stesso.

Ammettiamolo pure, verrebbe fatto di replicare, ma in ogni caso si tratta allora di religione – il pensiero viene infatti chiamato fede – e non di filosofia. Ma che cosa significa qui « filosofia »? Come non possiamo prendere quale metro di misura un concetto corrente di « religione », alla stessa stregua non possiamo neppure applicare qui, a piacimento, un qualsiasi concetto di « filosofia ». Anche qui dobbiamo determinare l'essenza di questa filosofia in base al suo pensare e ai suoi pensieri. Alla fine il pensare questo pensiero è tale che Nietzsche lo può designare come una « fede », e non solo può farlo, ma addirittura deve farlo. Eppure, in tutto questo rimane una esigenza evidente e tuttavia inadempita, quella di osservare come Nietzsche stesso colga l'essenza della fede. Certamente qui fede non significa per lui l'assenso a una dottrina rivelata nella Scrittura e proclamata ufficialmente da una Chiesa. Ma fede non significa per lui nemmeno la fiducia del singolo nella grazia giustificante del Dio cristiano.

Che cosa significa fede secondo il suo concetto formale e ancora indeterminato nella sua rispettiva forma compiuta? Nietzsche caratterizza l'essenza della fede nelle seguenti parole:

« Che cosa è una fede? Come si forma? Ogni fede è un *tenere-per-vero* » (*La volontà di potenza*, n. 15 [VIII, II, 15]; 1887).

Da ciò desumiamo per ora una cosa sola, ma importantissima: fede significa prendere qualcosa di rappresenta-

to per vero, e al tempo stesso vuol dire il tenersi al vero e nel vero. Nella fede è insito non soltanto il riferimento a ciò che è creduto, ma soprattutto al credente stesso. Il tenere-per-vero è il tenersi nel vero e quindi un tenersi nel duplice senso di avere un sostegno (*Halt*) e di mantenere un contegno (*Haltung*). Questo tenersi riceve la sua determinazione da ciò che è posto come vero. In ciò rimarrà essenziale il modo in cui è concepita in generale la verità del vero e quale rapporto tra il vero e il tenersi nel vero risulta da questo concetto di verità. Se il tenersi nella verità è un modo del vivere umano, si può decidere dell'essenza della fede, e in particolare del concetto nietzscheano di fede, soltanto se si ha chiara la sua concezione della verità in quanto tale e nel suo rapporto con la « vita », cioè per Nietzsche: con l'ente nel suo insieme. Di conseguenza, senza un sufficiente concetto della concezione nietzscheana della fede, difficilmente oseremo dire che cosa significa per lui la parola « religione » quando chiama il suo pensiero più grave « la religione delle anime più libere, serene e sublimi ». Anche la libertà, che è qui nominata, e la « serenità » e la « sublimità » non possiamo comprenderle secondo le nostre casuali rappresentazioni correnti.

Ora, però, dobbiamo a questo punto rinunciare a svolgere esaurientemente il concetto nietzscheano della « verità » o del tenersi nella « verità » e al vero, cioè il suo concetto di fede, o addirittura a esporre la sua concezione del rapporto tra « religione » e « filosofia ». Tuttavia, al fine di ricavare da Nietzsche stesso un punto di riferimento per l'interpretazione della presente connessione, citeremo a mo' di aiuto alcuni detti risalenti al periodo dello *Zarathustra* (1882-84).

Noi cogliamo la fede nel senso del tenere-per-vero come tenersi nel vero; il tenersi e il contegno attueranno ciò in modo tanto più genuino quanto più originariamente si determineranno in base al contegno, e quanto meno esclusivamente in base al sostegno, quanto più essenzialmente si rimetteranno a se stessi senza appoggiarsi soltanto e rendersi così dipendenti dall'appoggio. Ma in tale senso Nietzsche indirizza un ammonimento a tutti « coloro che stanno in piedi da soli » (*alle « Selbständigen »*). Solo l'ammonimento dice in che cosa consiste lo stare in piedi da sé (*Selbstständigkeit*) e quindi il contegno.

« Voi che state in piedi da soli – dovete imparare a mettermi in piedi o cadrete. – » (XII, 250, n. 67 [VII, III, 47]).

Dove il contegno rimane *soltanto* la conseguenza del sostegno che viene aggiunto e spinto *sotto*, esso non è un contegno, perché quest'ultimo *tiene* soltanto se, e fintanto che, è capace di mettersi in piedi da sé, mentre quel contegno che è solo appoggiato al sostegno viene meno non appena gli è sottratto il sostegno.

« “Io non credo più a nulla” – questo è il giusto modo di pensare di un uomo *creativo* » (XII, 250, n. 68 [VII, I/1, 60]). Che cosa vuol dire: « Io non credo più a nulla? ». Questa sentenza vale altrimenti come testimonianza di « assoluto scetticismo » e « nichilismo », di dubbio e disperazione in merito a ogni conoscenza e ogni ordine, e quindi anche come segno della fuga dinanzi a ogni decisione e presa di posizione, come espressione di quella mancanza di contegno per la quale niente vale più la pena. Qui, però, la non fede e il non tenere-per-vero vogliono dire qualcosa d'altro, cioè non accogliere senz'altro e direttamente ciò che è già dato, accontentandosene e, dietro la parvenza di questa presunta decisione, chiudendo gli occhi di fronte alla propria pigrizia.

Che cosa è il vero secondo il concetto che ne ha Nietzsche? È ciò che, nel continuo fluire e mutare di quel che diviene, è *fissato* e a cui gli uomini devono e vogliono fissarsi, è quel fisso con cui essi tracciano il confine rispetto a ogni domandare e a ogni ulteriore inquietudine e turbamento; così l'uomo porta stabilità nella propria vita – non fosse altro che la stabilità di ciò che per lui è corrente e padroneggiabile – quale protezione da ogni inquietudine e come consolazione della sua tranquillità.

Fede significa quindi per Nietzsche: fissare l'impeto di ciò che si incontra, e che muta continuamente, in determinate rappresentazioni-guida di ciò che è costante e ordinato, e consolidare se stesso in questo riferimento al fissare e in base al riferimento al fissato. In conformità con questo concetto di fede, nel senso dell'autoconsolidarsi nel fissato, su cui Nietzsche si basa ovunque, il detto « Io non credo più a nulla » afferma il contrario del dubbio e dell'impotenza a decidere e agire. Significa: non voglio arrestare « la vita » su *una* possibilità e *una* forma, voglio lasciarle e assegnarle il suo intimo diritto di divenire, pro-gettandole e pre-figurandole nuove e più alte possi-

bilità e creandola in modo da trasportarla oltre se stessa. Colui che crea è perciò necessariamente un non credente nel senso indicato del credere inteso come un arrestare. Colui che crea è al tempo stesso un distruttore rispetto a ciò che è irrigidito e sclerotizzato. Ma lo è soltanto perché prima, e soprattutto, comunica alla vita una nuova possibilità quale sua legge più alta. Così il brano seguente, n. 69, dice: « Ogni creare è comunicare. Colui che conosce, colui che crea e colui che ama sono *una cosa sola* » (XII, 250 [VII, I/1, 108]).

Il creare come comunicare – è importante ascoltare qui nel retto modo. Ogni creare è comunicare, con-dividere (*Mit-teilen*); in ciò è insito che il creare fonda, mette in piedi – come dice Hölderlin: istituisce – in se stesso nuove possibilità dell'essere. Il creare ripartisce e comunica (*teilt ... aus und mit*), nell'ente che finora è stato, un nuovo essere. Il creare in quanto tale, prima ancora della sua utilizzazione, è un donare. Il creare genuino non ha dunque bisogno né ha l'intima possibilità di domandare prima se, e come, potrà essere reso impiegabile e servibile al meglio. Solo là dove non si trova traccia di forza creatrice e di criteri di creazione, e si impone invece la mera pratica dell'imitare, dove non può essere comunicato, con-diviso (*mit-geteilt*) nulla mediante un creare, perché manca il creare, in tal caso si deve in più annunciare e raccomandare a posteriori, o meglio già a priori, ancora un fine in base al quale i prodotti possano essere conteggiati.

Creare è comunicare, con-dividere (*Mit-teilen*), è il servizio più genuino perché più discreto che si possa pensare. Il creare genuino è perciò pure lontanissimo dal pericolo di essere mai fine a se stesso, non ha bisogno di allontanare da sé questo fraintendimento; soltanto la mera sembianza di un creare ha bisogno dell'assicurazione costante e reboante di non essere fine a se stessa, ma di essere a servizio.

Sennonché, il creare può comparire anche in un'altra, non meno perniciosa sembianza. Il non aver bisogno di una finalità suppletiva, che per essenza è proprio del creare, può presentarsi nella parvenza del mero gioco disinteressato, dell'*art pour l'art*, il che è altrettanto lontano dal genuino creare come comunicare, con-dividere (*Mit-teilen*) quanto la sembianza menzionata per prima. Ne risulta insomma che il creare e il creato sono sempre molto difficili da conoscere e da spiegare. Ed è bene che sia co-

si; perché in questo sta la massima salvaguardia per preservarlo come qualcosa di inalienabile.

Ripetutamente e in locuzioni sempre nuove Nietzsche parla, dall'epoca del suo grande pensiero in poi, della trinità del conoscere, del creare e dell'amare. L'amare lo concepisce e lo chiama spesso nei termini del donare e di colui che dona; invece di colui che conosce ama dire anche colui che « insegna ». Ma se, come fa spesso Nietzsche, mettiamo il filosofo al posto di colui che conosce, l'artista al posto di colui che crea, il santo al posto di colui che ama, allora, secondo il detto citato, il filosofo, l'artista e il santo sono *una cosa sola*. Nietzsche, tuttavia, non mescola né confonde fra loro le cose che in precedenza e finora ha inteso con questi concetti, ma cerca la forma di uomo che sia, nell'unità trasformata di quella mutata trinità, contemporaneamente colui che conosce, che crea e che dona. Quest'uomo venturo è colui che veramente domina, colui che è diventato signore sull'ultimo uomo, *così* che l'ultimo uomo scompaia. Ciò significa che colui che domina non si definisce più in opposizione a quello – cosa che continua però ad accadere fintanto che l'uomo venturo, proveniente dall'ultimo uomo, deve intendere se stesso come super-uomo, cioè come passaggio. Colui che domina, quell'unità di colui che conosce, crea e ama è, in base al suo fondamento più proprio, del tutto diverso. Ma affinché possa generarsi questo uomo nuovo, determinante, le figure di colui che conosce, di colui che crea e di colui che dona debbono già essere preparate, ciascuna per sé, in direzione della nuova trasformazione e unificazione. Nietzsche lo esprime una volta così: « Colui che dona, colui che crea, colui che insegna – sono preludi di colui che *domina* » (Appendici a *Così parlò Zarathustra*, 1882-86; XII, 363 [VII, 1/2, 147]).

Nella nuova luce di questa prospettiva dobbiamo allora comprendere anche detti come il seguente, che viene subito dopo il summenzionato n. 69 ed è, nella serie, il n. 70:

« “Uomo religioso”, “folle”, “genio”, “delinquente”, “tiranno” – sono nomi e particolari scadenti al posto di un innominabile » (XII, 250 [VII, 1/1, 59]).

Se l'idea di « uomo religioso » viene da Nietzsche catalogata in questo modo, dobbiamo allora pensare con pru-

denza e precisione, nel caso in cui vogliamo etichettare il pensiero dell'eterno ritorno come un pensiero « religioso » – per espellerlo così dalla « dottrina » e dal « conoscere » di Nietzsche. Chi riflette dovrebbe incominciare ad accorgersi di quanto un tale procedimento si renda ridicolo senza nemmeno saperlo, già seguendo queste indicazioni necessariamente esigue e a appena illustrate. Proprio per il fatto che il pensare il pensiero più grave diventa il supremo conoscere, esso è in sé un creare e, in quanto creare, è un comunicare, un donare, un amare e quindi la forma fondamentale del sacro e del « religioso ». Ora, però, Nietzsche designa come fede questo pensare il pensiero più grave non già perché esso, in quanto amore creatore, sia sacro e religioso, ma perché, *in quanto pensiero* dell'ente nel suo insieme, fissa l'ente stesso nel suo progetto dell'essere. Il carattere di fede di questo pensiero scaturisce anzitutto non dal suo carattere religioso, ma dal suo carattere di pensiero, perché il pensare, in quanto rappresenta relazione e coappartenenza, pone lì e intende sempre qualcosa di stabile.

Il pensare il pensiero più grave è una fede, il tenersi nel vero. Verità vuol sempre dire per Nietzsche il vero, e questo significa per lui: l'ente, ciò che è fissato come stabile, in modo tale che chi vive assicura, nell'ambito di tale fissato e per suo mezzo, la sua sussistenza. La fede in quanto fissare è assicurazione della sussistenza.

Il pensiero dell'eterno ritorno *fissa il modo in cui* l'essere del mondo è in quanto caos della necessità del costante divenire. Il pensare questo pensiero si tiene nell'ente nel suo insieme *in modo tale* che per lui l'eterno ritorno dell'uguale vale come l'essere che determina ogni ente. Ora, questo vero, riguardando l'ente nel suo insieme, per il singolo uomo non può mai essere direttamente provato e dimostrato nella sua realtà con dei fatti. All'ente nel suo insieme noi perveniamo sempre e soltanto mediante un salto che è l'attuazione (*Vollzug*) di quel progetto, il suo accompagnamento (*Mitvollzug*) o la sua riattuazione (*Nachvollzug*), e giammai con un procedere a tastoni seguendo la concatenazione di singoli fatti e nessi di fatti in serie, in balia della relazione di causa ed effetto. Conseguentemente, ciò che in questo pensiero è pensato non è mai dato come qualcosa di reale e di individuale lì presente, ma è sempre soltanto una possibilità.

Ma questo pensiero non perde allora ogni peso? Se Nietzsche ammette che il pensato è soltanto una possibilità, non cessa allora egli stesso di essere serio e di prendere sul serio il pensiero? Assolutamente no; ciò che con questo viene espresso è che il tenersi in questo pensiero è anch'esso essenziale per il suo stesso essere vero, e che il sostegno si determina in base al contegno e non viceversa. Nietzsche dà una chiara indicazione dicendo nel n. 119:

« anche il *pensiero di una possibilità* può sconvolgerci e riplasmarci, e non solo le sensazioni o determinate aspettative! Quali effetti non ha sortito la *possibilità* dell'eterna dannazione! » (XII, 65 [V, II, 409-10]).

Da questo riconosciamo contemporaneamente che la forma in cui Nietzsche, nella sua prima comunicazione del pensiero dell'eterno ritorno nella *Gaia scienza*, fa presentare al demone tale pensiero, cioè l'interrogativo « Che accadrebbe se...? », che apre una possibilità, non è casuale, ma questo modo di pensare interrogando corrisponde intimamente a ciò che qui viene pensato. La possibilità di cui si domanda e di cui si deve domandare fino in fondo è, in quanto possibilità, più potente di qualunque cosa reale ed effettiva. Il possibile genera altre possibilità, un possibile porta necessariamente alla luce (*zum Vor-schein*) come tale, accanto a sé, altre possibilità. Il possibile di un pensiero mette nella possibilità di pensarlo in un modo o nell'altro, di tenervi così oppure altrimenti. Pensare una possibilità veramente fino in fondo, cioè con tutte le sue conseguenze, significa già decidersi, anche quando la decisione non tende che a ritirarci dalla possibilità e a chiuderci a essa.

Poiché noi, in conformità con l'intera storia occidentale dell'uomo fino a oggi e con l'interpretazione dell'ente che la regge, siamo fin troppo abituati a pensare soltanto in base al reale, cioè a interpretare nella prospettiva del reale (presenza, οὐσία), per questo siamo ancora impreparati, impacciati e piccini rispetto al pensare la possibilità, il quale è sempre un pensare creativo. In quanto però nel pensiero dell'eterno ritorno si tratta di tenersi nell'ente nel suo insieme in un modo o nell'altro, ne risultano possibilità di decisione (*Entscheidung*) e di recisione (*Scheidung*) riguardo all'esistenza dell'uomo in generale.

Nietzsche dice che il pensiero contiene « la possibilità di determinare e di ordinare nuovamente i singoli uomini nei loro affetti » (n. 118 [V, II, 412]). Per esaurire il contenuto di questa affermazione, dobbiamo sapere che secondo Nietzsche è in base agli affetti e agli istinti che di volta in volta si determina la prospettiva in cui l'uomo vede il mondo; con la prospettiva si determina l'angolo di colui che sta in un angolo, l'« uomo ».

Alla luce del pensiero dell'eterno ritorno si deve decidere chi possieda la forza e la disposizione per tenersi nella verità, e chi no. Coloro che non ci « credono » sono i « fugaci ». Con ciò Nietzsche intende due cose: da un lato i fugaci sono sempre in fuga dalle lunghe e grandi prospettive che richiedono un saper aspettare. Vogliono poter toccare la felicità più immediata e sentirvisi per tempo a loro agio. Come tali, questi fugaci sono fugaci in un altro senso ancora: sono loro stessi senza consistenza, sono qualcosa di transeunte che non lascia dietro di sé, non fonda e non istituisce nulla. Gli altri, i non fugaci, sono « gli uomini con anime eterne ed eterno divenire e future lagnanze ». Possiamo anche dire: gli uomini che portano in sé molto tempo e la cui vita si estende vasta in lunghi tempi, che sono indipendenti dalla durata reale della loro vita. In altri termini: proprio gli uomini fugaci sono i meno adatti a essere gli autentici uomini di passaggio, mentre le apparenze dicono il contrario, giacché « passaggio » significa uno scomparire. I fugaci che non pensano e non possono pensare il pensiero,

« ... dovranno infine, per la loro natura, *estinguersi!*

« Solo chi ritiene la sua esistenza suscettibile di ripetersi eternamente *sopravvive*: tra costoro però è *possibile* uno stato a cui nessun utopista è ancora arrivato! » (n. 121 [V, II, 458]).

« Chi non ci crede ha nella sua coscienza una vita *fugace* » (n. 128 [V, II, 389]).

Il pensiero « produce effetti » non solo in quanto, in tempi successivi, lascia dietro di sé conseguenze, ma anche in quanto, venendo esso pensato, mettendosi colui che lo pensa in questa verità dell'ente nel suo insieme, essendo coloro che in tal modo pensano, si trasforma già anche l'ente nel suo insieme.

« Dall'attimo in cui questo pensiero è presente, ogni colore muta, e si dà un'altra *storia* » (n. 120 [V, II, 498]; cfr. n. 114 [V, II, 384-85, n. 11 (148)]).

Il pensiero più grave è qui concepito come il pensiero che porta un'altra storia; non emergono solo altri fatti, ma si fa diverso il modo di accadere, di agire e di creare. Il colore, la veduta, l'aspetto, la presenza, l'essere mutano. Vengono alla luce il « giallo profondo » e l'« ardente rosso ».

Sennonché, a questo punto non deve essere finalmente riconosciuto il diritto a una domanda che fa sì che tutto, l'intera essenza di questo pensiero, si dissolva come un'entità eterea? Se tutto è necessario, il mondo, il caos della necessità, se tutto ritorna come era già, allora ogni pensare e programmare diventano superflui, anzi addirittura impossibili a priori; allora tutto avviene come avviene; allora tutto è indifferente, e il pensiero, anziché essere un peso, ci toglie ogni carico e ogni gravità del decidere e dell'agire e ogni senso del programmare e del volere, ci lega al decorso automatico e necessario di un eterno circolare, apre contemporaneamente tutte le vie che portano a ogni arbitrio e anarchia e ci lascia infine sprofondare nella pura inerzia e nel lasciar scivolare tutto. Per di più questo pensiero non sarebbe un « nuovo » peso, ma un peso antichissimo che fece arenare nel fatalismo la storia orientale.

Il pensiero dell'eterno ritorno e la libertà

Nel pensare tutto questo ci imbattiamo però in una *questione*. Misconosceremmo in realtà la massima gravità del pensiero più grave, se prendessimo questa questione troppo alla leggera, cioè se la affrontassimo soltanto in termini di dialettica formale. Invece di porci sul piano delle decisioni somme ed estreme, il pensiero ci fa apparentemente sprofondare nella mera indifferenza. Ma proprio il fatto che con l'autentica verità del pensiero coabita tanto vicina la sembianza del suo estremo opposto indica che un pensiero filosofico genuino richiede di essere pensato. Bastano soltanto una riflessione minima e una breve rievocazione per vedere riaffiorare subito i contorni di questa questione, più vecchia e antica, alla

quale anche la difficoltà che ora emerge sembra rinviare: ogni ente, in quanto intero e nella completezza dei particolari delle sue rispettive sequenze, è saldamente fissato al ferreo anello dell'eterno ritorno dello stesso stato complessivo. Ciò che ora e in futuro avverrà non è che un ritorno, immutabilmente predeterminato e necessario. Che senso hanno ancora, in questo anello, l'agire e il programmare e il decidere, cioè la « libertà »? In questo anello della necessità la libertà è tanto superflua quanto impossibile. Con ciò è però rinnegata altresì l'essenza dell'uomo, anzi, è negata la possibilità della sua essenza. Se essa deve nondimeno sussistere, rimane del tutto oscuro in che modo lo possa.

Evidentemente il pensiero dell'eterno ritorno dell'uguale riconduce alla questione del rapporto tra necessità e libertà. Ne risulta che questo pensiero non può essere, come Nietzsche pretende, il pensiero dei pensieri. Ma se il pensiero dell'eterno ritorno rientra nell'ambito della questione del rapporto tra necessità e libertà, allora si è già deciso, in linea di principio, anche della sua possibile verità. Si indicherà infatti che la questione della possibile consonanza di necessità e libertà fa parte di quelle questioni inevitabili, e nello stesso tempo insolubili, che pongono, con l'impostazione di ciò che le rende domande, un contrasto insopprimibile.

In effetti, tali riflessioni già si impongono non appena si prende conoscenza della dottrina nietzscheana dell'eterno ritorno. Si è ancora più inclini a esse da quando si conoscono i primi lavori del giovane Nietzsche, ancora studente, su: *Fato e storia*, *Libertà del volere e fato* (vacanze pasquali del 1862, *Historisch-kritische Gesamtausgabe*, cit., II, 54-63). Se pensiamo nel contempo alla quasi contemporanea stesura del menzionato resoconto autobiografico e al fatto che quanto Nietzsche pensò fin da giovane divenne successivamente il centro essenziale del suo pensiero, allora, inquadrando la dottrina dell'eterno ritorno nella questione della necessità e della libertà, anche dal punto di vista di Nietzsche ci sembra di essere sulla giusta strada. E nondimeno, seguendo tale modo di procedere viene perso di vista l'essenziale. Lo mettiamo in luce solo quel tanto che basta per tenere lontane, nella prima presa di conoscenza della « dottrina » di Nietzsche, prospettive insufficienti.

Ciò a cui bisogna fare attenzione, lo illustriamo sulla scorta delle annotazioni stesse di Nietzsche:

« La mia dottrina dice: vivere in modo che tu debba *desiderare* di vivere di nuovo, questo è il compito, – e in ogni caso tu rivivrai! » (XII, 116 [V, II, 391]).

Questo « e in ogni caso tu rivivrai », qui posposto, sembra rendere del tutto superflua la posizione del compito di « vivere in modo che ». A che serve desiderare e fare propositi se « in ogni caso » tutto avviene come avviene? Ma se leggiamo la frase in questo modo, non la leggiamo nel suo vero contenuto, in ciò in cui, e nella direzione in cui, essa parla. Essa si rivolge a ciascuno, a « te », a ciascuno così come egli stesso è e come viene inteso. L'intenzione del pensiero fornisce con ciò il rinvio all'« esserci » ognora proprio. In quest'ultimo, e in base a quest'ultimo, deve essere deciso ciò che è e sarà, poiché ciò che diviene non è nient'altro che ciò che ritorna, e che nella mia vita già fu.

Ma sappiamo noi ciò che fu? No! Possiamo mai saperlo? Nulla sappiamo di una vita pregressa; tutta la vita ora vissuta viene esperita per la prima volta, anche se tra queste esperienze balena talvolta quel non so che di strano e oscuro, quell'esperienza che dice: questa e quest'altra cosa, proprio così come ora è, tu l'hai già esperita un'altra volta. Nulla sappiamo di una « vita » pregressa andando con il pensiero all'indietro. Ma noi possiamo andare con il pensiero *soltanto* all'indietro? No, possiamo andare con il pensiero anche in avanti, e questo è il pensiero autentico. In questo pensiero noi siamo in qualche modo in grado di sapere con certezza le cose che furono. Strano – andando con il pensiero in avanti si dovrebbe esperire qualcosa in merito a ciò che sta indietro? Certo. Ma che cosa mai fu e che cosa ritornerà, se ritornerà? Risposta: ciò che sarà nel prossimo attimo. Se tu lasci scivolare l'esistenza nella codardia e nell'ignoranza, con tutte le loro conseguenze, esse ritorneranno, e saranno ciò che già fu. E se del prossimo attimo, e così di ogni altro, tu farai un attimo supremo e ne registrerai e fisserai le conseguenze, questo attimo ritornerà e sarà stato ciò che già fu: « Vale l'eternità ». Ma questa viene decisa nei tuoi *attimi* e soltanto lì e in base a ciò che tu stesso ritieni dell'ente e a come tu ti tieni in esso – in base a ciò che tu vuoi e puoi volere da te stesso.

Invece, immaginarsi soltanto di essere un decorso di processi e, incatenato in un tale decorso, percepirsi come l'anello di una sequenza di avvenimenti che si ripetono continuamente in una monotonia circolare senza fine – immaginare se stessi in tal modo significa: non essere presso se stessi, non essere come quell'ente che appartiene, essendo se stesso, all'insieme dell'ente; immaginare l'uomo in tal modo vuol dire dimenticare, in tutto questo calcolo, che egli è un sé, come chi nel contare i presenti dimentica di contare se stesso. Immaginare così l'uomo significa: conteggiare malamente tutto dall'esterno, sottraendosi tuttavia all'ente e tenendosene fuori. In questo conteggio mal fatto non pensiamo più che noi, in quanto siamo un sé temporale, rimesso a se stesso, siamo rimessi, nella volontà, al futuro, e che soltanto la temporalità dell'« essere uomo » determina il modo in cui l'uomo sta in questo anello dell'ente. Anche qui, come in molti altri aspetti essenziali, Nietzsche non ha sviluppato la sua dottrina e ha lasciato alcune cose in ombra, ma alcuni accenni mettono sempre di nuovo in chiaro quante cose in più, rispetto a quelle annotate o esposte, egli esperisse e sapesse pensando tale pensiero. Quanto nettamente venga respinto il conteggio mal eseguito, esteriore e fatalistico del contenuto e delle conseguenze del pensiero dell'eterno ritorno, e il fatto che esso non può essere determinante per Nietzsche, lo si può valutare dal n. 122:

« Voi credete di avere una lunga pace fino alla rinascita, – ma non illudetevi! Tra l'ultimo attimo di coscienza e il primo raggio della nuova vita non c'è "tempo", – l'intervallo passa rapido come un colpo di fulmine, anche se le creature viventi lo misurano in bilioni di anni, e anche se non potessero neppure misurarlo. L'atemporalità e la successione sono compatibili fra loro non appena sia tolto di mezzo l'intelletto! » (XII, 66 [V, II, 450]).

Qui emerge ancora più chiara la duplice possibilità di vedere le cose: valutare e decidere da noi, nell'orizzonte del tempo di volta in volta esplicitamente esperito, i nostri riferimenti all'ente nel suo insieme, oppure fuoriuscire da questo tempo della nostra temporalità, calcolando però il tutto, in un calcolo infinito, con l'ausilio appunto di questo tempo. L'intervallo di tempo tra il rispettivo ritorno ha ogni volta una misura del tutto diver-

sa. Dal punto di vista della nostra temporalità propria, esperita, tra la fine di un corso vitale e l'inizio dell'altro non v'è tempo alcuno (cfr. Aristotele, *Fisica*, IV, 10-14), mentre, calcolata « oggettivamente », la durata non è coglibile nemmeno in bilioni di anni. Ma che cosa sono bilioni di anni a confronto con l'eternità, cioè, al tempo stesso, a confronto con l'attimo di una decisione? Ciò che qui Nietzsche dice sull'atemporalità dell'« intervallo di tempo » sembra essere in contraddizione con quanto è annotato in un altro appunto del medesimo periodo (n. 114):

« Uomo! La tua vita intera, come un orologio a polvere, sarà sempre di nuovo capovolta, e sempre di nuovo si svuoterà – un grande minuto di tempo come intervallo, finché tutte le condizioni dalle quali tu sei divenuto, nel corso circolare del cosmo, si verificano di nuovo » [V, II, 384].

Un grande minuto di tempo come intervallo, quindi c'è nel frattempo un tempo, « un grande minuto »! Ciò però non contraddice quanto detto in precedenza, ma riunisce in uno i due modi di vedere. Un minuto di tempo rispetto ai bilioni di anni calcolati oggettivamente equivale a un tempo zero, e « un grande minuto » deve nondimeno indicare che nel frattempo tutte le condizioni del ridivenire (*Wieder-werden*) e del ritornare si raccolgono – « tutte le condizioni dalle quali tu sei divenuto ». Qui, certo, non è menzionata la condizione decisiva: *questa* sei tu *stesso* – il modo in cui tu guadagni la tua identità (*dein Selbst*) diventando signore di te stesso, riprendendo, nella volontà essenziale, te stesso nella volontà e giungendo alla libertà. Siamo liberi soltanto diventando liberi, e diventiamo liberi soltanto mediante la nostra volontà. Così, nello *Zarathustra*, parte seconda (1883), secondo brano « Sulle isole beate », si dice:

« Volere libera: questa è la vera dottrina della volontà e della libertà – così ve la insegna Zarathustra » [VI, I, 102].

Sappiamo che Zarathustra è il maestro dell'eterno ritorno, e nient'altro. Dunque con tale dottrina dell'eterno ritorno dell'uguale viene posta in modo nuovo la questione della libertà, e quindi anche quella della necessità e del rapporto di entrambe. Erriamo, dunque, se vice-

versa costringiamo la dottrina dell'eterno ritorno nello schema già da tempo sclerotizzato della questione della libertà. Così è, in effetti, nella misura in cui la tradizionale questione metafisica della libertà viene concepita in termini di « causalità » e la causalità, secondo la sua determinazione essenziale, scaturisce dall'interpretazione dell'ente inteso come « reale ».

Nietzsche non ha certo indagato queste connessioni. Ma quello che è chiaro è che non si deve mai costringere la dottrina dell'eterno ritorno entro l'« antinomia », data già a priori, di libertà e necessità. È qui insito nel tempo un rinnovato rimando all'unico compito, quello di pensare questo pensiero più grave in base a se stesso, così come esso vuole essere pensato, lasciando da parte ogni stampella e ogni espediente.

Concludiamo questa sinossi delle annotazioni nietzscheane sulla dottrina dell'eterno ritorno risalenti al periodo della genesi del pensiero dei pensieri (1882) con una osservazione di Nietzsche che ci riporta contemporaneamente ai primi piani, il terzo dei quali reca come titolo: « *Meriggio ed eternità* ». Il già menzionato brano n. 114 si conclude con il pensiero seguente:

« E, in generale, in ogni anello dell'esistenza umana vi è sempre un'ora nella quale, prima a uno, poi a molti, poi a tutti si presenta il pensiero più possente, quello dell'eterno ritorno di tutte le cose: – ogni volta è questa, per l'umanità, l'ora del meriggio » [V, II, 384-85].

Che cosa vuol dire Nietzsche? Con questo pensiero, anzitutto, il pensiero dell'eterno ritorno medesimo viene inserito come evento nel circolo dell'ente nel suo insieme, da lui stesso di nuovo creato. L'« esistenza umana » non significa qui la presenza del singolo uomo, ma il fatto fondamentale *che* qualcosa come *l'uomo* in generale è un ente nell'insieme dell'ente. Ad un tempo, però, è detto a mo' di tacito presupposto: non sempre nell'esistenza umana il pensiero dei pensieri è evento, ma esso ha il suo tempo e la sua ora, e questa è « per l'umanità l'ora del meriggio ». Sappiamo che per Nietzsche questa parola significa: l'attimo dell'ombra più corta, in cui le ore antemeridiane e post-meridiane, passato e futuro, si incontrano. Questo punto di incontro è l'attimo della suprema unità di tutto ciò che è temporale nella massima trasfigu-

razione della luce più chiara, è l'attimo dell'eternità. L'ora del meriggio è l'ora in cui l'esistenza umana viene ogni volta trasfigurata nella sua altezza somma e nella sua volontà più forte. Con la parola « meriggio » è definito, entro l'eterno ritorno dell'uguale, l'istante proprio dell'evento del pensiero dell'eterno ritorno, un istante che nessun orologio misura, perché significa il punto, nell'ente nel suo insieme, che è il tempo stesso come temporalità dell'attimo. Si fa luce così il riferimento più intimo, ma anche più occulto, dell'eterno ritorno dell'uguale come carattere fondamentale dell'ente nel suo insieme al tempo. Tutta la comprensione di questa dottrina dipende da questo: se noi notiamo e siamo in grado di sviluppare il farsi luce di questo riferimento.

*Retrospectiva sulle annotazioni dell'epoca
della « Gaia scienza » (1881/82)*

Se adesso diamo uno sguardo d'insieme a tutto il copioso materiale che si trova nelle prime annotazioni sulla dottrina dell'eterno ritorno, materiale che Nietzsche tenne per sé, e se confrontiamo tutto ciò con quanto egli comunicava per la prima volta l'anno successivo, si vede allora che *ciò che è pubblicato sta in una grande sproporzione con quanto Nietzsche già aveva pensato e sapeva*. Ma questa rimane una constatazione solo esteriore. Più importante è un'altra cosa: la prima comunicazione di Nietzsche alla fine della prima edizione della *Gaia scienza*, nei nn. 341 e 342, « *Il peso più grande* » e « *Incipit tragoedia* », racchiude le due direzioni di fondo essenziali del pensiero quali si mostrano già nei primi progetti: il pensiero dell'eterno ritorno in quanto contribuisce anch'esso, come pensiero, a formare e a trasformare l'ente nel suo insieme, e il pensiero dell'eterno ritorno in quanto, per essere pensiero, per essere pensato, richiede il suo pensatore e maestro proprio.

A posteriori possiamo dire, e lo possiamo perfino dire con molta facilità, che nel 1882, allorché apparve la *Gaia scienza* con questi due brani conclusivi, a nessuno era possibile comprendere che cosa Nietzsche stesso già sapesse e volesse. Nietzsche non poteva nemmeno ragionevolmente aspettarsi e pretendere di essere subito com-

preso, tanto più che una tale comprensione è una storia a sé.

La comprensione matura là dove coloro stessi che comprendono in modo essenziale maturano andando incontro al nuovo pensiero e, dall'autosufficienza della loro necessità, con il loro domandare affrontano le nuove domande, per coglierle soltanto allora come nuove e per trasfigurarsi quindi in una superiore chiarezza. Ma per l'educazione di coloro che comprendono andando in tal modo incontro, già l'incomprensione e il fraintendimento dei pensieri pensati in precedenza può essere un impulso formativo – e forse è un impulso necessario. Poco sappiamo di questi processi. Coloro che comprendono dalle fondamenta, cioè che da sé ripensano creativamente i pensieri, non sono mai contemporanei al rispettivo primo pensatore di un pensiero; non sono nemmeno coloro che si occupano subito del nuovo pensiero emergente perché « moderno »: costoro, infatti, sono gli sradicati che si pascono unicamente di ciò che è di volta in volta « moderno »; coloro che comprendono in modo autentico sono sempre coloro che vengono da lontano, da fondamento e terreno propri, sono coloro che portano con sé molto per molto trasformare. A questo pensa Nietzsche in una annotazione risalente al periodo ora trattato (1881/82), ma che appartiene alla seconda fase della dottrina dell'eterno ritorno, se mai la suddivisione presupposta deve essere determinante:

« Una nuova dottrina trova per ultimi i suoi migliori propugnatori, le nature da tempo assicurate e assicuranti, perché in esse i pensieri passati sono cresciuti confusamente e *impenetrabilmente* con la fecondità di una foresta vergine. Sono i più deboli, i più vuoti, malati, bisognosi coloro che contraggono la nuova infezione, – i primi seguaci non dimostrano niente *contro* una dottrina. Credo che i primi cristiani fossero, con le loro « virtù », la gente più insopportabile » (XII, 18-19, n. 35 [V, II, 384]).

Poiché non si poterono comprendere i pensieri conclusivi di Nietzsche nella *Gaia scienza* così come volevano essere compresi, ossia come i pensieri iniziali della sua nuova filosofia, anche la comunicazione successiva, l'opera *Così parlò Zarathustra*, dovette rimanere incompresa nel suo insieme, tanto più che la sua forma non poteva

che avere un effetto strano, e per giunta distoglieva dal rigore richiesto per pensare il pensiero più grave, anzi ché condurvi. Per Nietzsche stesso, invece, nel poetare del pensatore del pensiero dell'eterno ritorno era pensata la « cosa più profonda », quindi per lui la più essenziale, essendovi essa plasmata e inserita nella storia del divenire – cioè del tramonto dell'eroe del pensiero.

Se ora, muovendo dalla seconda comunicazione – così intesa – del pensiero dell'eterno ritorno, quella fatta da Zarathustra in *Così parlò Zarathustra*, cerchiamo i frammenti postumi disponibili del periodo dello *Zarathustra*, il rapporto tra quanto comunicato e quanto rimase inedito è esattamente opposto rispetto al periodo della *Gaia scienza* e della sua preparazione.

*Le annotazioni del periodo dello « Zarathustra »
(1883/84)*

Le annotazioni di questo periodo si trovano anch'esse nel vol. XII, e precisamente alle pagine 369-71, nn. 719-31. Potrebbero essere incluse qui anche altre annotazioni sparse che solo indirettamente rimandano al pensiero dell'eterno ritorno, come pure l'intero copioso « materiale » di detti, piani e indicazioni facenti parte dei progetti preliminari di *Così parlò Zarathustra*.

I brani che i curatori hanno esplicitamente riunito con il titolo « L'eterno ritorno » sono tanto esigui nelle dimensioni quanto importanti nel contenuto. Comparando questi pochi brani, che il più delle volte consistono soltanto in una frase e una domanda, con quelli del periodo precedente, si nota anzitutto la mancanza delle « dimostrazioni naturalistiche ». Se ne inferisce che Nietzsche le avrebbe nel frattempo lasciate cadere. Eppure, troviamo le tesi apparentemente naturalistiche anche nelle annotazioni più tarde. Ma dobbiamo guardarci dal voler trovare nel loro contenuto formule fisiche. Quindi ciò che non è una dimostrazione naturalistica non può nemmeno essere lasciato cadere come tale.

Come dobbiamo interpretare la frase seguente? « La vita stessa creò questo pensiero che è il più grave per la vita, essa vuole *superare* il suo ostacolo più alto! » (n. 720 [VII, 1/2, 152]). Qui non si parla del significato e dell'effetto « etico » e « soggettivo » della dottrina, bensì dell'ap-

partenenza del pensiero alla « vita » stessa. La « vita » – è la volontà di potenza. L'ente stesso è, in quanto diviene, creativo e distruttivo; in quanto è creativo, proietta e anticipa a se stesso le prospettive delle sue possibilità che trasfigurano. Il sommo creare è quello che crea l'ostacolo più alto, ossia quello che offre al creare stesso la resistenza più tenace e perciò l'impulso maggiore e più vasto al potenziamento della vita. Tale pensiero dell'eterno ritorno è però, per la vita, quello più difficile da pensare, perché essa, proprio a causa di questo pensiero, si perde più facilmente nella sua creatività e vorrebbe sprofondare nel mero lasciare andare e scivolare tutto. L'eterno ritorno, nella frase citata, è presentato come scaturente dall'essenza della « vita » stessa ed è perciò sottratto fin dall'inizio all'arbitrio di una intuizione e di una mera « professione di fede personale ». Da questo passo si vede pure in quale rapporto la dottrina dell'eterno ritorno dell'uguale come costante divenire stia con l'antica dottrina del flusso perenne di tutte le cose, abitualmente designata come dottrina eraclitea.

Richiamandosi addirittura ad affermazioni proprie di Nietzsche, si è soliti equiparare la sua dottrina dell'eterno ritorno dell'uguale alla dottrina di Eraclito e designare la filosofia di Nietzsche un « eraclitismo ». Ora, è inoppugnabile che Nietzsche sentisse una affinità con la dottrina di Eraclito, e precisamente così come *lui*, con i suoi contemporanei, la vedeva. In particolare intorno al 1881, immediatamente prima dell'emergere del pensiero dell'eterno ritorno, parla sovente del « flusso perenne di tutte le cose » (XII, 30, n. 57 [V, II, 385]); egli chiama addirittura la dottrina « del flusso delle cose » « l'ultima verità » (n. 89 [V, II, 390]), quella che non tollera più alcuna assimilazione. Questo vuol dire: la dottrina del perenne fluire di tutte le cose, nel senso della generale instabilità, non può più essere tenuta per vera; in essa l'uomo non può più tenersi come in un che di vero, perché altrimenti sarebbe esposto al cambiamento e all'instabilità senza fine e alla completa distruzione; perché allora non si avrebbe più la possibilità di qualcosa di fisso e quindi vero.

Nietzsche aveva in effetti assunto questa posizione di fondo rispetto all'ente nel suo insieme, inteso come flusso perenne, immediatamente prima che gli giungesse il pensiero dell'eterno ritorno dell'uguale. Se ora, però, co-

me nel frattempo è risultato, questo pensiero è la fede autentica, l'essenziale tenersi nel vero nel senso di ciò che è fissato, allora questo pensiero dell'eterno ritorno dell'uguale fissa il flusso perenne; allora quest'ultima verità viene adesso assimilata (cfr. i primi piani, 1881). Da questo si vede perché in quei piani si parlava in modo così pronunciato della «assimilazione». Ora, invece, la dottrina del flusso perenne delle cose e del loro carattere distruttivo è superata. In generale, dalla dottrina dell'eterno ritorno in poi, l'«eraclitismo» di Nietzsche diventa una faccenda singolare. L'annotazione del periodo dello *Zarathustra* che va ora menzionata parla in modo assai chiaro (n. 723):

«Io vi insegno la redenzione dal flusso perenne: il flusso rifluisce sempre di nuovo in se stesso, e voi scendete sempre di nuovo, identici, nello stesso identico fiume» [VII, 1/1, 191].

Questo detto è la consapevole antitesi a un pensiero che fu espresso nella filosofia greca rifacendosi a Eraclito, ovvero a una determinata interpretazione della sua dottrina. Secondo questo pensiero, a causa del costante fluire e scorrere del flusso noi non possiamo mai scendere due volte nello stesso identico fiume. La dottrina di Nietzsche si definisce invece come la «redenzione dal flusso perenne». Ciò non vuol dire: eliminazione del divenire e irrigidimento, ma liberazione dal mero «e così via» senza fine. Il divenire viene mantenuto come divenire, e tuttavia viene immessa nel *divenire* la stabilità, cioè, secondo la comprensione greca, l'essere.

Anche qui l'ente nel suo insieme è un flusso, un fluire nel senso del divenire. In quest'ultimo, però, il ritorno dell'uguale è a tal punto essenziale che *esso* soltanto determina il carattere di divenire. Per Nietzsche prende forma da qui una determinata rappresentazione di quello che si chiama un «processo infinito». «Un processo infinito non può essere pensato altrimenti se non come *periodico*» (n. 727 [VII, 1/2, 145]). Nell'infinità del tempo reale, per un mondo finito, in quanto ora esso continua a «divenire», è possibile soltanto il carattere di accadimento di un ritorno e quindi di un corso circolare. In esso i singoli avvenimenti non vanno immaginati come accostati in serie l'uno all'altro, esteriormente, in modo da

allacciarsi semplicemente in un circolo vuoto, ma ciascuno è sempre, ogni volta a suo modo, la risonanza del tutto e la consonanza con il tutto.

«Non lo sai? In ogni azione che tu fai è ripetuta e compendiata la storia di tutto l'accadere» (n. 726 [V, II, 559]).

Mentre stando alle prime apparenze la dottrina dell'eterno introduce in tutto l'ente e nel comportamento umano una smisurata e totale indifferenza, in verità il pensiero dei pensieri porta nell'ente, per ogni attimo, il sommo rigore e vigore della decisione.

Quella apparenza, secondo la quale con il pensiero dell'eterno ritorno tutto l'ente diverrebbe indifferente, ha inquietato Nietzsche con tale forza che egli non poté non riflettere seriamente sulle conseguenze della dottrina del ritorno.

«Paura delle conseguenze della dottrina: le nature migliori andranno forse in rovina per causa sua? Saranno le peggiori ad accettarla?» (n. 729 [VII, 1/2, 180]).

I peggiori la accettano, vi si affermano e fondano con essa il fatto che l'ente sarebbe caduto in balia dell'indifferenza e dell'arbitrarietà generali; e queste sarebbero le conseguenze di una dottrina che in verità vuole essere il peso più grande e che vuole spingere l'uomo oltre la mediocrità. Poiché però questa apparenza non può essere eliminata, e si impone sempre come la cosa più penetrante e pervicace, essa dominerà dapprima il modo di tenere-per-vera la dottrina:

«La dottrina del ritorno sorriderà dapprima alla plebaglia, che è fredda e senza grandi crisi interiori. L'istinto vitale più comune dà per primo il suo assenso. *Una grande verità guadagna a sé per ultimi gli uomini supremi: è questa la sofferenza dei veritieri*» (n. 730 [VII, 1/2, 157]; cfr. n. 35 [V, II, 384, n. 11 (147)]).

Se diamo uno sguardo d'insieme a quelle poche riflessioni esplicite sulla dottrina dell'eterno ritorno di cui disponiamo nel periodo dello *Zarathustra*, vediamo che il loro contenuto è molto; tutto l'essenziale sta nella forma estremamente concisa di poche frasi e di domande poste

in modo chiaro. Il poetare speculativo di Nietzsche ha in questo pensiero più grave il contrappeso che, per le sue oscillazioni più ampie, gli assicura il costante tendere al centro e gli dà, in ogni agitazione del domandare e dell'esigere, la serena tranquillità del vincitore avvezzo alla sofferenza. Nietzsche giunge alla tranquillità e a tranquillarsi anche relativamente alla questione del possibile effetto della dottrina.

« Il pensiero più grande produce il suo effetto nel modo più lento e tardivo! Il suo effetto più immediato è un surrogato della fede nell'immortalità: aumenta la buona volontà di vivere? Forse quel pensiero non è vero: — che altri lottino con esso! » (XII, 398 [VII, 1/2, 181]; 1883).

Dall'ultima osservazione verrebbe fatto di concludere che Nietzsche stesso ha dubitato della verità del pensiero e non lo ha preso sul serio, e che ha giocato semplicemente con esso alla stregua di una possibilità. Sarebbe, questo, un modo di pensare molto esteriore. Nietzsche ha naturalmente dubitato di tale pensiero come di ogni pensiero essenziale, perché ciò fa parte dello stile del suo pensiero. Ma da questo *non* è lecito inferire: dunque egli non ha preso sul serio il pensiero stesso; si deve invece concludere: dunque lo ha preso sul serio, lo ha fatto passare sempre di nuovo attraverso il suo domandare, lo ha messo alla prova e ha così preso posizione sul suo pensiero, ed è arrivato a sapere che l'essenziale di ciò che va qui pensato è *la possibilità*. Quel « forse non è vero » indica assai chiaramente questo carattere di possibilità. Nietzsche conosce soltanto pensieri con i quali bisogna lottare; un'altra questione è comunque se egli rimanga signore e vincitore sul pensiero, oppure se altri ancora dovranno lottare con esso.

*Le annotazioni del periodo della « Volontà di potenza »
(1884-1888)*

Negli anni successivi, 1884-86, si trovano altri piani di ulteriori parti dello *Zarathustra* e di una creazione del tutto diversa. Anche qui il pensiero dell'eterno ritorno è ovunque al centro del pensiero di Nietzsche. L'idea che guida la sua creazione è il pensiero del « grande merig-

gio » in quanto « tempo decisivo » (XII, n. 419 [VIII, 1, 116]; 1886).

È importante sapere questo fatto, cioè che esistono questi progetti del periodo intorno al 1886. La posizione generalmente incerta e oscillante che l'interpretazione di Nietzsche ha assunto fino a oggi in merito alla dottrina dell'eterno ritorno ha fatto sì che recentemente sia potuta emergere l'opinione erronea secondo cui, al momento di passare alla programmazione e alla preparazione della sua opera filosofica capitale, Nietzsche nel suo pensiero avrebbe in generale retrocesso in secondo piano il pensiero dell'eterno ritorno, il quale, comunque, non sarebbe stato che una professione di fede personale. In effetti, dalla conclusione dello *Zarathustra* (1884) in poi, Nietzsche è preso dal progetto di un'opera che deve esporre sistematicamente, come un tutto, la sua filosofia. Il lavoro su quest'opera tiene occupato Nietzsche, con interruzioni, dal 1884 fino al termine della sua attività (fine del 1888).

Dopo tutto quello che abbiamo sentito finora sul « pensiero dei pensieri » di Nietzsche e sul modo di affrontarlo dal 1881 in poi, non potrebbe non apparire sorprendente se il piano dell'opera capitale *non* fosse sorretto e interamente dominato dal pensiero dell'eterno ritorno. In ogni caso, con la summenzionata documentazione di un piano risalente al 1886, una cosa è certa, cioè che il pensiero dell'eterno ritorno costituisce anche in *questo* periodo il centro del suo pensiero. Come dovrebbe Nietzsche nello stesso periodo preparare la sua opera filosofica capitale *senza* questo pensiero o addirittura rinunciando a esso? Che cosa dimostra con maggior forza di quella terza comunicazione di Nietzsche in *Al di là del bene e del male* (1886), n. 56, che il pensiero dell'eterno ritorno non solo non fu abbandonato né messo da parte come una professione di fede personale, ma venne potenziato in un nuovo slancio verso la vetta estrema e suprema della sua pensabilità? Non dovrebbe forse questo pensiero, che cade nel vivo del lavoro all'opera capitale, fare tutt'uno nella cosa stessa e con la causa stessa di quest'opera? Se a provare l'esistenza del pensiero dell'eterno ritorno, intorno al 1886, avessimo anche solo le testimonianze finora citate, già esse basterebbero a smascherare come tale l'opinione erronea di una retrocessione in secondo piano di tale pensiero. Ma che ne è di quello che Nietzsche ha

pensato e annotato, senza però comunicarlo, nel periodo dal 1884 al 1888?

Il patrimonio di inediti di questo periodo è molto consistente ed è distribuito nei volumi XIII, XIV, XV, XVI; ma dobbiamo subito aggiungere che lo è in una forma che mette fuori strada e che ha profondamente fuorviato l'interpretazione della filosofia di Nietzsche del periodo decisivo, ammesso che si possa parlare di una *interpretazione*, cioè di un confronto *alla luce della domanda fondamentale del pensiero occidentale*. Il motivo principale del fuorviamento sta in un fatto che viene ormai supinamente accettato con troppa ovvietà.

I curatori dei « frammenti postumi », dopo la morte di Nietzsche, dalla svolta del secolo in poi, hanno compilato le annotazioni ricavandone, in parecchi tentativi, l'opera capitale progettata da Nietzsche nel suo ultimo periodo di attività, e questo è stato fatto, grosso modo, secondo piani dello stesso Nietzsche. Per un certo tempo (nota bene: solo per un certo tempo, 1886/87), Nietzsche ha pensato di dare come titolo a questa opera capitale: *La volontà di potenza*. Essa è perfino già citata esplicitamente in grassetto con questo titolo nello scritto *Genealogia della morale* (VII, 480, n. 27 [VI, II, 364]) e annunciata sulla copertina del libro. Quest'opera, però, non solo non fu mai pubblicata da Nietzsche, ma non fu nemmeno composta come opera così come Nietzsche avrebbe fatto per un'opera del genere. Non è nemmeno rimasta a metà strada, incompiuta, ma ci sono soltanto frammenti singoli.

Ma anche questa designazione rimane fuorviante, poiché non sono riconoscibili commisure e connessioni che rinviino direttamente ad altri brani corrispondenti, e precisamente per il fatto che non c'è l'ordito di una configurazione compiuta in cui le singole annotazioni potrebbero trovare il loro posto ben saldo.

In seguito all'intervento dei curatori del lascito e alla pubblicazione della *Volontà di potenza*, esiste, come falso, un'opera di Nietzsche – e addirittura un'opera capitale – intitolata appunto *La volontà di potenza*. In verità è una scelta arbitraria di annotazioni di Nietzsche risalenti agli anni 1884-88, nei quali il pensiero della volontà di potenza venne in primo piano soltanto per un certo tempo; e anche in riferimento a questo fatto c'è ancora da domandarsi in quale modo il pensiero della volontà di potenza

venne in primo piano, e perché. Ora, con questa scelta arbitraria, che naturalmente cerca di appoggiarsi sui piani molto approssimativi di Nietzsche, viene predeterminata fin dall'inizio la concezione della filosofia di Nietzsche in questo periodo. L'autentica filosofia di Nietzsche, per i suoi espositori, è ora improvvisamente una « filosofia della volontà di potenza ». I curatori del libro *La volontà di potenza*, che lavorarono più accuratamente di coloro che successivamente lo utilizzarono e lo esposero, non potevano però non vedere che nelle annotazioni di Nietzsche è presente anche la dottrina dell'eterno ritorno; di conseguenza l'hanno inserita nella loro raccolta delle annotazioni di Nietzsche seguendo il filo conduttore di un piano dello stesso Nietzsche.

Che cosa si deve pensare del fatto che esiste ora un'« opera postuma » di Nietzsche intitolata *La volontà di potenza*? A questo fatto dobbiamo opporre fatti altrettanto inoppugnabili:

- 1) che Nietzsche, nonostante il proprio annuncio, non ha mai creato l'opera stessa;
- 2) che in seguito egli ha addirittura abbandonato il piano che porta questo titolo principale;
- 3) che quest'ultimo fatto non è disgiunto dal primo.

Pertanto, per un giudizio di fondo complessivo sui pensieri degli anni 1884-88 non pubblicati da Nietzsche, il libro *La volontà di potenza* non può essere determinante. Il piano dell'opera capitale non è identico al piano della *Volontà di potenza*; il piano di un'opera così intitolata è piuttosto soltanto una fase transitoria nel lavoro all'opera capitale. In quanto però con il termine « volontà di potenza » emerge qualcosa di « nuovo e di essenziale » nel pensiero nietzscheano, e precisamente, dal punto di vista cronologico, *dopo* l'esperienza del pensiero dell'eterno ritorno, bisogna domandare in quale rapporto stiano fra loro « volontà di potenza » ed « eterno ritorno ». Con il nuovo pensiero la dottrina dell'eterno ritorno diventa superflua oppure è conciliabile con esso? O addirittura la dottrina dell'eterno ritorno non solo è conciliabile con il pensiero della « volontà di potenza », ma è *il suo unico e autentico fondamento*?

In modo corrispondente alla presente esposizione, senza lasciarci fuorviare dall'« opera » *La volontà di potenza* compilata dai curatori, dobbiamo tentare di stabilire che cosa è contenuto sulla dottrina dell'eterno ritorno nel la-

scito manoscritto del periodo dal 1884 al 1888. Non avendo direttamente sottomano il « lascito » nel suo stato reale, non possiamo che rifarci alla determinata forma in cui esso si presenta nella restituzione fattane dai curatori, ma dalla quale noi ci possiamo nondimeno facilmente affrancare. Tutte le annotazioni essenziali stanno nel libro *La volontà di potenza* (voll. XV e XVI). L'Appendice del volume XVI presenta (alle pp. 413-67) anche tutti i piani e gli schizzi relativi che Nietzsche ha abbozzato nello sforzo, di cui non è possibile stabilire l'andamento, di concepire l'opera capitale.

Riguardo agli inediti e ai piani di quest'ultimo periodo di attività poniamo due domande:

1) Che cosa mette in luce un esame dei piani dell'opera capitale risalenti agli anni 1884-88 in merito al mantenimento del pensiero dell'eterno ritorno?

2) Che cosa dicono le affermazioni stesse sulla dottrina dell'eterno ritorno fatte in questo periodo?

Ne risulta, anzitutto, il fatto inoppugnabile che il pensiero dell'eterno ritorno assume ovunque la posizione determinante. Poiché questo pensiero deve dominare su tutto, esso può, anzi, deve occupare nei diversi piani posizioni diverse ed esibire forme diverse, e deve in tal modo, nell'esposizione, reggere e guidare ogni volta il tutto in modo diverso eppure unitario. Che le cose stiano così, lo si può documentare in modo inequivocabile con una accurata verifica. Di una retrocessione in secondo piano del pensiero fondamentale dell'eterno ritorno non si trova traccia.

Il risultato più importante di un esame dei piani è il seguente: la diversa posizione che il pensiero dell'eterno ritorno deve avere nella struttura dell'edificio della « filosofia dell'avvenire » dà una indicazione sull'essenza del pensiero stesso. Il pensiero non solo deve essere ogni volta pensato partendo dall'attimo creativo della decisione del singolo, ma è, in quanto appartenente alla vita stessa, una *decisione storica* – una *crisi*.

Seguiamo dapprima i piani per vedere in quale misura e in quale modo il pensiero dell'eterno ritorno vi compare esplicitamente.

Il piano riportato in XVI, 413 [VII, 1/1, 36] è qui fuori posto, risale al 1882 e rientra in tutto e per tutto nell'orizzonte dei pensieri della *Gaia scienza*. Soltanto con il piano n. 2 incominciano i piani e i progetti degli anni 1884-85,

cioè del periodo nel quale Nietzsche parla più volte esplicitamente, soprattutto nell'epistolario, della costruzione della sua « filosofia », della costruzione principale rispetto alla quale *Così parlò Zarathustra* deve essere il preambolo. In questo periodo il piano dell'opera capitale è ancora valido, ma manca qualsiasi traccia di un'opera dal titolo *La volontà di potenza*. I titoli recitano invece: *L'eterno ritorno* (1884) – in tre diversi piani dello stesso anno; oppure *Meriggio ed eternità. Una filosofia dell'eterno ritorno* (1884); oppure quest'ultimo sottotitolo diventa il titolo principale: *Filosofia dell'eterno ritorno* (1884).

Nel 1885 si trova invece l'annotazione: *La volontà di potenza. Tentativo di una interpretazione di ogni accadere*. Il prologo deve trattare « della minaccia della “mancanza di senso” » e del « problema del pessimismo ». Che quindi già l'intero piano, che non parla dell'eterno ritorno dell'uguale come tale, venga nondimeno rubricato sotto questo pensiero, lo capiremo non appena tratteremo dell'« ambito » della dottrina dell'eterno ritorno. Da tale piano emerge solo questo: la questione della volontà di potenza è inquadrata nella filosofia dell'eterno ritorno. Questo pensiero anticipa tutti gli altri, viene trattato nel prologo perché è ovunque operante.

Ma già nel 1884, quando presumibilmente si fece del tutto chiaro a Nietzsche che la volontà di potenza è il carattere generale di ogni ente, si trova, in un piano n. 2, un importante rinvio alla connessione tra eterno ritorno e volontà di potenza. Questo piano culmina nel quinto punto intitolato: « La dottrina dell'eterno ritorno come *martello* in mano all'uomo più *potente* ». Dove questo pensiero dei pensieri viene pensato, cioè assimilato, esso porta colui che lo pensa a decisioni supreme, cosicché egli cresce oltre se stesso, diventando soltanto allora padrone di sé e volendo se stesso – in modo che egli è come volontà di potenza.

Per dare alla filosofia così progettata la forma di un'opera capitale, viene ora messa in atto l'interpretazione di ogni accadere come volontà di potenza. Questa osservazione è essenziale, e per Nietzsche, negli anni immediatamente successivi, si accampa in quel centro che determina tutto l'ente stesso. La dottrina dell'eterno ritorno non viene affatto tolta di mezzo e sminuita nella sua importanza, ma, anzi, viene sommamente potenziata per il fatto che, con l'« interpretazione di ogni accadere », Nietz-

sche vuole assicurare nel modo più radicale possibile, e da ogni lato, la costruzione principale. Al 1885 risalgono inoltre annotazioni nelle quali è chiaramente detto che cosa Nietzsche intende per volontà di potenza, la quale nel *lavoro* viene ora in primo piano: « La volontà di potenza è il fatto ultimo al quale perveniamo scendendo in profondità » (XVI, 415 [VII, III, 348]).

Se solo si volesse pensare su questo detto, per poi meditare ciò che l'eterno ritorno è, dovrebbe essere evidente che si tratta qui di cose del tutto diverse (in un senso molteplice). L'eterno ritorno non è un fatto ultimo, ma « il pensiero dei pensieri ». La volontà di potenza non è un pensiero, ma un « fatto ultimo »; questo non può né rimuovere né sostituire quello. Si solleva qui la domanda decisiva, che Nietzsche stesso non pone più: che cosa si nasconde, in fondo, dietro questa differenza tra l'eterno ritorno quale « pensiero più grave » e la volontà di potenza quale « fatto ultimo »? Finché non ritorniamo a domandare in questo ambito che fonda, rimaniamo attaccati a parole e invischiati in un calcolo sbagliato, esteriore, circa il pensiero di Nietzsche.

L'esame dei piani degli anni 1884 e 1885 mostra tuttavia inequivocabilmente un fatto: la filosofia che Nietzsche progetta di esporre nel suo insieme è la filosofia dell'eterno ritorno; per darle forma c'è bisogno dell'interpretazione di ogni accadere come volontà di potenza. Quanto più Nietzsche si immerge nel pensiero dell'esposizione complessiva della sua filosofia, tanto più incalzante si fa per lui, quale compito principale, l'interpretazione di ogni accadere come volontà di potenza. Per questo il termine « volontà di potenza » entra nel titolo della progettata opera capitale. Che il tutto rimanga nondimeno retto e interamente determinato dal pensiero dell'eterno ritorno è così chiaro che si prova quasi pudore a farlo ancora notare espressamente.

Il piano del 1886 è intitolato « La volontà di potenza. Tentativo di una trasvalutazione di tutti i valori ». Il sottotitolo dice che cosa la riflessione sulla volontà di potenza debba propriamente operare: una trasvalutazione di tutti i valori. Per valore Nietzsche intende ciò che è condizione della vita, cioè del potenziamento della vita. Trasvalutazione di tutti i valori significa porre per la vita, per l'ente nel suo insieme, una nuova condizione mediante la quale la vita viene spinta fino a se stessa, cioè oltre se stessa,

sa, e solo così diventa possibile nella sua vera essenza. Trasvalutazione altro non è se non quello che il peso più grande, il pensiero dell'eterno ritorno, deve operare. Il sottotitolo che indica in quale ampio contesto rientri la volontà di potenza potrebbe essere come quello del 1884: « Una filosofia dell'eterno ritorno » (XVI, 414; n. 5 [VII, II, 251, n. 26 (465)]).

Quale più piena conferma della nostra interpretazione v'è un piano del 1884 (XVI, 415; n. 6 [VII, II, 199]) che è intitolato: « Filosofia dell'eterno ritorno. Un tentativo di trasvalutazione di tutti i valori ». Il piano del 1886 presenta una suddivisione in quattro libri. La quadripartizione si mantiene attraverso tutti i cambiamenti fino alla fine del 1888. Facciamo ora attenzione soltanto al primo e al quarto libro, che abbracciano il tutto. Nel primo libro « *Il pericolo dei pericoli* » la domanda mira di nuovo alla minaccia della « mancanza di senso » – possiamo anche dire al fatto che tutte le cose perdono il loro peso. Si fa incalzante la domanda circa la possibilità di portare nelle cose un nuovo peso. « *Il pericolo dei pericoli* » deve essere scongiurato mediante « il pensiero dei pensieri ». Il quarto libro reca come titolo « *Il martello* ». Quand'anche non sapessimo ancora che cosa questa parola significa, potremmo ricavarlo inequivocabilmente dal piano n. 2 del 1884 (XVI, 414 [VII, II, 273, n. 27 (80)]); qui l'ultimo brano, già citato, viene chiamato: « La dottrina dell'eterno ritorno come *martello* in mano all'uomo più *potente* ». Al posto del titolo del quarto libro « *Il martello* » potrebbe anche stare: « La dottrina dell'eterno ritorno » (cfr. le deduzioni sul quarto libro; XVI, 420 [VIII, I, 120, n. 2 (131)]).

I piani dell'opera capitale dell'anno seguente, 1887, fino all'inizio del 1888 presentano una struttura generalmente unitaria. È l'epoca in cui il lavoro speculativo di Nietzsche in direzione della volontà di potenza raggiunge il suo culmine. Che ne è in questo periodo della dottrina dell'eterno ritorno? Compare ogni volta nel quarto e ultimo libro dei piani. Ciò che qui nell'esposizione è ultimo, è primo nella cosa stessa e nella sequenza fondativa, è ciò che è operante dall'inizio alla fine, e per questa ragione nell'esposizione può svelarsi nella sua verità soltanto alla fine. La collocazione finale indica però anche che la « dottrina » non è una « teoria », che essa non può essere utilizzata per spiegazioni scientifiche come una

qualsiasi ipotesi sulla genesi dell'universo, ma che pensare questo pensiero trasforma la vita dalle fondamenta e istituisce quindi nuovi criteri di educazione.

In vista di questo carattere di decisione e di esclusione del pensiero dell'eterno ritorno, capace di trasformare, è concepito anche il titolo del quarto libro nei singoli piani di questo periodo. Nel piano del 17 marzo 1887, di cui i curatori delle annotazioni di Nietzsche relative all'opera capitale si sono serviti come base, esso è « *Disciplina e allevamento* ». Il piano successivo dell'estate 1887 ha quale titolo del quarto libro: « *I superatori e i superati* (una profezia) ». Nel piano seguente il titolo corrispondente dice: « *Superatori e ciò che è superato* ».

In questi titoli, se ci limitiamo a leggerli grosso modo alla lettera, naturalmente non si riesce a trovare nulla sull'eterno ritorno. Non occorre nemmeno sapere un gran che di questo pensiero per ricordarsi subito, nel leggere questi titoli, che esso, il pensiero più grave, pone di fronte alla questione se noi neghiamo la vita nella sua discrepanza e la evitiamo, mettendoci così da soli sotto le sue ruote ed essendo quindi dei superati, o se invece la affermiamo e diventiamo dei superatori. L'aggiunta « Una profezia » allude chiaramente alla dottrina dell'eterno ritorno (1884, XVI, 413 [VII, II, 273]). Inoltre, la versione più ampia del piano del 17 marzo 1887 (fine del 1887; XVI, 424 [VIII, II, 418]) reca esplicitamente quale primo titolo del quarto libro l'intestazione: « *L'eterno ritorno* ». Quali ulteriori capitoli si aggiungono: « *La grande politica* », « *Ricette di vita per noi* ». Tuttavia la prova più evidente che la dottrina dell'eterno ritorno conserva una posizione non indebolita al centro del tutto, anche nel periodo in cui è preminente la volontà di potenza, sta nel fatto che il quarto libro è pensato come controcanto con il compito di superare il primo libro, in cui si tratta del nichilismo europeo e del suo avvento.

Il nichilismo è l'evento dello svanire di tutti i pesi da tutte le cose, il fatto della mancanza del peso. Ma questa mancanza diventa sperimentabile e visibile in quanto tale soltanto se viene portata alla luce ponendo la domanda di un nuovo peso. Da questo punto di vista, pensare il pensiero dell'eterno ritorno è, in quanto domandare costantemente conforme a decisione, il compimento del nichilismo. Un tale pensare mette fine al velamento e al camuffamento di questo evento, ma in modo tale da diven-

tare contemporaneamente il passaggio alla nuova determinazione del peso più grande. La dottrina dell'eterno ritorno è pertanto il punto « critico », il punto della scissione tra l'epoca divenuta senza peso e quella che cerca nuovi pesi. Essa è l'autentica crisi. In tal senso, in considerazioni relative ai piani del periodo in cui viene accentuata la « volontà di potenza » si dice: « La dottrina dell'eterno ritorno: come suo [del nichilismo] compimento, come crisi » (XVI, 422 [VIII, II, 3]).

Anche i piani della primavera e dell'estate del 1888, l'ultimo anno di attività di Nietzsche, presentano di nuovo in modo inequivocabile, nonostante alcuni mutamenti, gli stessi tratti, in quanto ogni volta il piano va a culminare nel pensiero dell'eterno ritorno dell'uguale. I titoli della parte di volta in volta ultima cambiano: « I rovesciati. Il loro martello "La dottrina dell'eterno ritorno" » (425 [VIII, I, 294]), « Redenzione dall'incertezza » (426 [VIII, III, 130]), « L'arte medica dell'avvenire » (427 [VIII, III, 208]). « L'arte medica » è per Nietzsche in quanto « arte » un valore, cioè una condizione posta dalla volontà di potenza, e precisamente la condizione del « potenziamento della vita ». « L'arte medica dell'avvenire » è la condizione che determinerà in avvenire l'ente nel suo insieme come peso. Per rendere efficace tale condizione, deve prima esserci una « *specie d'uomo più forte* ».

Negli ultimi piani dell'autunno 1888 il titolo *La volontà di potenza* scompare di nuovo come titolo principale per fare posto a quello che finora era il sottotitolo: *Trasvalutazione di tutti i valori*. Qui i titoli del quarto libro recitano: « La redenzione dal nichilismo »; « Dioniso. Filosofia dell'eterno ritorno »; « Dioniso filosofo »; « Dioniso. Filosofia dell'eterno ritorno ».

L'esame apparentemente solo esteriore dei piani mira alla domanda: dov'è, nel quadro della comunicazione che Nietzsche progetta della sua filosofia, il luogo per l'esposizione del pensiero dell'eterno ritorno?

Se questa dottrina è la « crisi », essa deve guardare in due direzioni opposte. La dottrina deve anzitutto pervenire a una comunicazione là dove la questione del peso emerge come questione dello svanire di tutti i pesi finora vigenti. La dottrina deve inoltre essere sviluppata là dove il nuovo peso stesso viene posto nell'ente.

I curatori dei lavori di Nietzsche del periodo dalla fine dello *Zarathustra* in poi hanno dimostrato a questo pro-

posito di avere la giusta visione, in quanto nel libro *La volontà di potenza*, da essi messo insieme, hanno distribuito in due luoghi i brani sulla dottrina dell'eterno ritorno presenti nel lascito di Nietzsche. Anzitutto nel primo libro, *Il nichilismo europeo*, cap. I, 4: «La crisi: nichilismo e pensiero dell'eterno ritorno», nn. 55 e 56 (XV, 181-187 [VIII, I, 199-206, n. 5 (71) e VIII, II, 279, n. 11 (150)]), e poi nel quarto libro, *Disciplina e allevamento*, come conclusione dell'intera «opera»: «L'eterno ritorno», nn. 1053-1067 (XVI, 393-402). Per questa distribuzione vi sono naturalmente chiare indicazioni negli abbozzi dei piani di Nietzsche. La questione del nichilismo e del pensiero dell'eterno ritorno, trattata nel primo libro, richiede una discussione a sé. Pertanto, entriamo ora brevemente nel merito solo di quanto è raccolto nel libro quarto, e precisamente seguendo il filo conduttore della domanda che chiede in quale misura, e in quale prospettiva, nelle annotazioni tra il 1884 e il 1888 si presenti un ulteriore sviluppo della dottrina.

Se confrontiamo sommariamente questi brani con quelli del periodo della *Gaia scienza* (XII [V, II]) e con il contenuto dottrinale che viene enunciato nello *Zarathustra*, sembra che niente sia più cambiato. Troviamo le stesse riflessioni rivolte sia alle «dimostrazioni» della dottrina sia al suo «effetto». Ma se guardiamo più precisamente e se pensiamo fin dall'inizio che le annotazioni appartengono a un periodo in cui Nietzsche cerca ripetutamente di pensare a fondo la sua filosofia e di darle la forma di un tutto, si ha allora un quadro diverso. La condizione preliminare per vederlo, però, è che noi non accettiamo semplicemente l'ordinamento dei 15 brani dato nell'edizione oggi disponibile, ma che anzitutto li ordiniamo nella loro successione *cronologica*. Nell'attuale raccolta i brani sono *buttati lì a caso senza un ordine*: il primo è del 1884, l'ultimo, che conchiude al tempo stesso l'intera opera, risale al 1885, mentre subito prima ve n'è uno più tardo, dell'ultimo anno, 1888. Fissiamo per prima cosa l'ordine cronologico delle annotazioni. Sono del 1884 i nn. 1053 [VII, II, 227, n. 26 (376)], 1056 [VIII, II, 63, n. 25 (227)], 1059 [VII, II, 205, n. 26 (284)], 1060 [VII, II, 205, n. 26 (283)]; sono del 1885 i nn. 1055 [VII, III, 222-23, n. 35 (82)], 1062 [VII, III, 233-34, n. 36 (15)], 1064 [VII, III, 213, n. 35 (54, 55)], 1067 [VII, III, 292-93, n. 38 (12)]; è del 1885/86 il n. 1054 [VIII, I, 116-20, n. 2 (131)]; del

1886/87 il n. 1063 [VIII, I, 194, n. 5 (54)]; del 1887/88 i nn. 1061* e 1065 [VIII, II, 253-54, n. 11 (94)]; del 1888 il n. 1066 [VIII, III, 163-65, n. 14 (188)]; del periodo tra il 1884 e il 1888, non esattamente databili, ma a giudicare dal manoscritto presumibilmente del 1885/86 sono i nn. 1057 [VII, I/2, 312, n. 24 (4)] e 1058 [VII, I/2, 313, n. 24 (7)].

Poiché nell'interpretazione vera e propria che esprimerà il pensiero fondamentale di Nietzsche noi dovremo rifarci alle sue ultime dichiarazioni, rimandiamo ad allora la discussione più precisa dei brani ora menzionati. Una sola circostanza essenziale va subito messa in evidenza. Nietzsche parla, in modo più chiaro di prima, dei «presupposti» sia «teorici» sia «pratici» della dottrina dell'eterno ritorno. Questo, in un primo momento, è strano; infatti, se la dottrina dell'eterno ritorno deve essere la dottrina fondamentale che tutto determina, essa non può più avere presupposti. Deve, viceversa, essere essa il presupposto di tutti gli altri pensieri. Oppure questo modo di dire starebbe a indicare che la dottrina dell'eterno ritorno, se non abbandonata, è tuttavia smiuita nel suo significato fondamentale e viene risospinta in una posizione subordinata? Lo si può decidere soltanto se sappiamo che cosa intenda Nietzsche con questi «presupposti». Egli non lo dice direttamente, ma da allusioni e dall'orientamento complessivo del suo pensiero lo si può mostrare in maniera inequivocabile: intende la volontà di potenza come la costituzione generale di tutto ciò che è. Il pensiero dell'eterno ritorno viene ora pensato esplicitamente partendo dalla volontà di potenza. Dunque, potremmo ora concludere, il pensiero dell'eterno ritorno viene ricondotto alla volontà di potenza. Questa sarebbe però una conclusione affrettata ed esteriore.

Ma anche se le cose stessero così – se la volontà di potenza fosse il presupposto dell'eterno ritorno dell'uguale – non ne conseguirebbe affatto che la volontà di potenza escluda la dottrina dell'eterno ritorno dell'uguale, poiché le due sarebbero incompatibili. Ne conseguirebbe l'in-

* Il manoscritto originale, considerato in un primo tempo perduto, è stato successivamente ritrovato da Montinari mentre lavorava all'edizione dell'epistolario e pubblicato in F. Nietzsche, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, vol. VII, 4/2: *Nachbericht zur siebenten Abteilung*, de Gruyter, Berlin-New York, 1986, p. 71, n. 34 [260].

verso, cioè che la volontà di potenza *richiederebbe* l'eterno ritorno dell'uguale.

Dalla sinossi dei piani di questo periodo risulta però che la dottrina dell'eterno ritorno non viene mai respinta, ma conferma ovunque la sua posizione determinante. Di conseguenza rimane soltanto da domandarsi: *in quale rapporto stanno fra loro la volontà di potenza, in quanto costituzione generale dell'ente, e l'eterno ritorno dell'uguale in quanto modo d'essere dell'ente nel suo insieme?* Che cosa significa che la volontà di potenza viene posta da Nietzsche come « presupposto » dell'eterno ritorno dell'uguale? In che modo Nietzsche intende qui « presupposto »? E ha un concetto chiaro e fondato del rapporto qui dominante? Nietzsche non aveva in effetti una cognizione chiara e tanto meno concettualmente definita del suddetto rapporto, che è ancora da pensare.

La volontà di potenza può essere « presupposto » dell'eterno ritorno dell'uguale:

1) in quanto dalla volontà di potenza, come carattere di forza dell'universo, si può arguire (*er-weisen*) l'eterno ritorno dell'uguale. La volontà di potenza sarebbe allora il *fondamento conoscitivo* (*Erkenntnisgrund, ratio cognoscendi*) dell'eterno ritorno dell'uguale;

2) in quanto l'eterno ritorno è possibile soltanto se dell'ente in quanto tale è propria la costituzione della volontà di potenza. La volontà di potenza sarebbe allora il *fondamento reale* (*Sachgrund, ratio essendi*) dell'eterno ritorno dell'uguale;

3) in quanto la costituzione dell'ente (il suo « che cosa », la *quidditas, essentia*) fonda il modo dell'essere (il suo « come » e il suo « che è », l'*existentia*).

Finché il menzionato rapporto tra la *costituzione* dell'ente e il *modo* dell'essere rimane nell'indeterminato, sussiste anche la possibilità che, viceversa, la costituzione dell'ente scaturisca dal modo dell'essere.

Il rapporto non può essere determinato mediante la relazione tra un condizionante e un condizionato, tra fondante e fondato. Per determinarlo, occorre prima una discussione che localizzi (*Erörterung*) la provenienza essenziale dell'essenza dell'essere.

Con queste domande, tuttavia, noi anticipiamo già i passi decisivi dell'interpretazione e della determinazione del rapporto tra eterno ritorno dell'uguale e volontà di potenza. Quanto però questo rapporto, oscuro e per lui

inconcepibile, costituisse per Nietzsche stesso, proprio nell'ultimo periodo di attività, l'autentica inquietudine del suo pensiero, ce lo rivela una circostanza apparentemente esteriore. Il brano n. 1067 [VII, III, 292-93, n. 38 (12)], che nell'ordinamento attuale del testo sta alla fine dell'intera « opera » *La volontà di potenza*, nella forma in cui si presenta è la rielaborazione di una versione precedente (XVI, 515 [VII, III, 441-42]). Alla domanda « E sapete anche che cos'è per me "il mondo"? » Nietzsche risponde nella prima versione: è l'eterno ritorno dell'uguale, il rivoltare il passato e il volere andare oltre, verso ciò che deve essere. Nella seconda versione si dice: « *Questo mondo è la volontà di potenza – e nient'altro!* ».

Di nuovo stiamo dinanzi all'interrogativo già incontrato più volte: se restare attaccati alla differenza esteriore e letterale delle tesi e dei termini « eterno ritorno dell'uguale » e « volontà di potenza » – oppure sapere che una filosofia diventa comprensibile soltanto se tentiamo di *pensare* ciò che essa dice. In ogni caso, la menzionata rielaborazione mostra che la volontà di potenza e l'eterno ritorno dell'uguale sono connessi in una coappartenenza; con quale diritto, altrimenti, si potrebbe mettere l'una al posto dell'altro? Ma che succederebbe se la volontà di potenza, nel senso più proprio e intimo di Nietzsche, non fosse nient'altro che il volere andare indietro a ciò che fu e il volere andare oltre, verso ciò che deve essere? E che succederebbe se l'eterno ritorno dell'uguale, in quanto accadere, altro non fosse che la volontà di potenza, e precisamente nel senso in cui Nietzsche intende questo termine e non come se lo acconcia per l'occasione una visione qualunque della « politica »? La caratterizzazione dell'ente come volontà di potenza non sarebbe allora che lo sviluppo del precedente progetto originario dell'ente come eterno ritorno dell'uguale. In verità le cose stanno così.

La volontà di potenza è « presupposto » dell'eterno ritorno dell'uguale in quanto solo muovendo dalla volontà di potenza si può riconoscere che cosa significa eterno ritorno dell'uguale. Poiché l'eterno ritorno dell'uguale è, nella cosa stessa, il fondamento e l'essenza della volontà di potenza, quest'ultima può essere posta come fondamento e punto di partenza per guardare dentro l'essenza dell'eterno ritorno dell'uguale.

Ma anche quando questa essenziale coappartenenza di

volontà di potenza ed eterno ritorno dell'uguale viene alla luce, siamo soltanto all'inizio dell'intendimento filosofico; giacché si pone la questione di sapere *che cosa* venga in generale pensato, e *come*, allorché giunge dinanzi al pensiero l'ente in quanto tale nel suo insieme, nel senso dell'eterno ritorno dell'uguale e della volontà di potenza.

Così la nostra sinossi su ciò che Nietzsche comunicò e ciò che tenne per sé della sua dottrina dell'eterno ritorno si chiude con le domande che devono diventare una via per giungere a quella che noi chiamiamo la posizione metafisica di fondo di Nietzsche. La sinossi sulla genesi della dottrina dell'eterno ritorno è già in sé la visione di come essa viene a stare nell'insieme della sua filosofia, visione che è la costante prospettiva sull'insieme della sua filosofia. Per questo siamo dovuti andare ripetutamente al di là di un mero resoconto, rendendo visibili con il nostro domandare ulteriori connessioni. Con ciò abbiamo già tacitamente preparato la discussione delle prossime domande, le domande circa la *forma* della dottrina dell'eterno ritorno e il suo *ambito*, alle quali dobbiamo ora rispondere.

La forma della dottrina dell'eterno ritorno

Prima di tentare di determinare quale forma abbia la dottrina dell'eterno ritorno, dovremo domandare se in generale essa ne abbia una; infatti, se la precedente sinossi ha chiarito *qualcosa*, questo qualcosa è la multiformità o meglio la mancanza di forma e il carattere informe della dottrina. Ma che cosa intendiamo per *forma* della dottrina, e perché ce ne poniamo il problema? Se la forma della dottrina fosse soltanto una compilazione a posteriori dei teoremi e degli insegnamenti, organizzata secondo punti di vista qualsiasi al fine di ottenere i migliori effetti possibili o la più facile comprensibilità, porrebbe il problema rimarrebbe allora cosa di secondaria importanza. Noi domandiamo tuttavia della forma per cogliere, oltre a una prima sinossi, qualcosa d'altro e di più essenziale della dottrina.

Per forma della dottrina intendiamo la struttura interna della sua verità propria, prefigurata da questa stessa verità. La struttura della verità non significa l'ordinamento in forma di libro della sequenza fondativa delle

proposizioni, ma l'inserimento della *manifestatività* dell'ente nel suo insieme nell'ente stesso, in modo che solo così quest'ultimo si mostri e si metta a disposizione come tale. La dottrina di Nietzsche ha una forma in questo senso? La domanda non può avere una risposta immediata; tanto più che la forma così intesa potrebbe sussistere anche senza che sia esteriormente compiuta la sua esposizione. Se a una forma appartiene sempre un fondamento determinante, in forza del quale una verità si istituisce nel proprio fondamento, se quindi una forma è possibile soltanto in base a una posizione di fondo, e se noi però, seguendo la nostra via, presupponiamo per il pensiero di Nietzsche una tale posizione di fondo, allora nella sua filosofia sarà vivo ciò che rende possibile ed esige la forma.

Guardando indietro, vediamo come si manifesti ovunque nei pensieri di Nietzsche, almeno indirettamente, una propria legge della verità. Lo si può scorgere dal fatto che tutte le caratterizzazioni della dottrina che pretendono di inquadrarla in rappresentazioni correnti, falliscono. Che si distingua in essa un contenuto « naturalistico » e un significato « etico », oppure, in una prospettiva ancora più ampia, un lato « teorico » e uno « pratico », che si sostituiscano queste distinzioni con quelle oggi preferite, ma niente affatto più chiare, tra senso « metafisico » e appello « esistenziale » – ogni volta si manifesta la fuga in una scappatoia a due lati, nessuno dei quali coglie di per sé nel segno: ciò indica un imbarazzo accresciuto, ma che non si vuole ammettere. In tal modo, la cosa essenziale e più propria non viene messa allo scoperto, bensì tradotta ben presto in altri modi di pensare, da tempo in uso e logori. Lo stesso dicasi per le distinzioni, orientate in direzione di nuovo diversa, tra una esposizione « poetica » e una « prosaica » della dottrina, oppure un suo lato « soggettivo » e uno « oggettivo ». Si è già ottenuto un risultato importante se in base alla « dottrina », ancorché esperita in modo indeterminato e insicuro, si nota che le menzionate prospettive esegetiche sono problematiche e occultano la nostra vista. Capire questo è il primo intento della domanda circa la forma.

La conseguenza ulteriore di una rinuncia a questi comodi orizzonti rappresentativi sarà lo sforzo di guadagnare una prospettiva dalla quale brilli per noi la forma o, anzitutto, i fondamenti determinanti della legge della

forma. Ma come dobbiamo fare per scorgere questa prospettiva? Essa può risultare soltanto da una visione che anticipi l'insieme della filosofia di Nietzsche, e precisamente l'insieme così come esso preme da sé, conformemente alla propria legge, per giungere alla sua forma propria. Dove incontriamo questo premere, spingere e travolgere? Risposta: negli sforzi di Nietzsche relativi alla sua « opera capitale ». Nell'oscillare dei piani si deve vedere che cosa si mantiene e che cosa è rigettato e trasformato; qui devono venire alla luce i poli intorno ai quali ruota tutta l'inquietudine del suo pensiero.

I tre poli, mobili l'uno rispetto all'altro, intorno ai quali ruota tutta l'inquietudine della ricerca della forma, sono per noi riconoscibili dai tre titoli, ognuno dei quali, in successione, viene scelto come titolo principale dell'opera progettata, senza però rimuovere quelli di volta in volta esclusi: l'eterno ritorno, la volontà di potenza, la trasvalutazione di tutti i valori. Il complesso di questi tre titoli, e cioè il complesso prefigurato da loro stessi, è la forma, la forma cercata, la forma che cerca se stessa. Tutti e tre significano l'insieme di questa filosofia, e nessuno la coglie pienamente nel segno, perché la forma di questa filosofia non si lascia costringere in una sola direzione.

Così come è certo che noi non possiamo prendere direttamente, in *un'unica* chiara prefigurazione, il complesso in cui « eterno ritorno », « volontà di potenza » e « trasvalutazione di tutti i valori » sono legati in una coappartenenza in modo parimenti originario e unitario, altrettanto certamente dobbiamo supporre che Nietzsche stesso vider per sé chiare possibilità di configurazione; perché senza questa visione la sicurezza dell'atteggiamento fondamentale che traspare attraverso tutti i molteplici piani rimarrebbe incomprensibile.

Ma questi piani e le aride sequenze di titoli e numeri non fanno che *parlare* in nostro favore, se illuminati e colmati dal sapere di ciò che vogliono dominare. Tale sapere noi non lo abbiamo. Ci vorranno ancora decenni prima che sia maturo. Per questo il nostro tentativo di trovare la loro legge costitutiva, seguendo la via di un confronto dei piani, finirebbe per restare impigliato in un procedimento artificioso che pretende di stabilire dall'esterno il « sistema » di Nietzsche. Per avvicinarci alla mèta, anzi, prima di tutto per definirla, dobbiamo sce-

gliere una via provvisoria che eviti contemporaneamente il pericolo della vacuità dei titoli-etichetta.

Ciò che si cerca è la struttura interna della verità del pensiero dell'eterno ritorno dell'uguale quale pensiero fondamentale della filosofia di Nietzsche. La verità del pensiero riguarda l'ente nel suo insieme. Poiché però il pensiero, secondo la sua essenza, vuole essere il peso più grande, dunque determinare l'« essere uomo » e quindi noi stessi in mezzo all'ente nel suo insieme, la verità di questo pensiero è verità soltanto se è la *nostra* verità.

Si potrebbe replicare che questo è ovvio e che senz'altro comporta pure che il pensiero dell'eterno ritorno dell'uguale riguardi tutti gli enti, quindi anche noi che, come casi singoli, e forse come granelli di polvere, rientriamo tra questi enti e vi veniamo portati in giro. Ma il pensiero stesso è, soltanto se *coloro che lo pensano sono*. Costoro sono quindi qualcosa di più e di diverso che non meri *casi di ciò che è pensato*. Coloro che pensano questo pensiero non sono nemmeno mai uomini qualsiasi che compaiono in un tempo e un luogo qualsiasi. Il pensare questo pensiero ha la sua necessità storica più propria e determina da sé un attimo storico. Da questo attimo soltanto emerge l'eternità di ciò che in quel pensiero è pensato. Ciò che quindi il pensiero dell'eterno ritorno dell'uguale abbraccia, l'ambito a cui si riferisce e sul quale è sovrano e che solo così forma, non è ancora circoscritto se si constata, con una mera somma, che tutti gli enti rientrano nel suo ambito come noci in un sacco. L'ambito di questo pensiero ha bisogno di una preventiva determinazione; è più di tutto *guardando a esso* che possiamo sperare di scorgere qualcosa della struttura che la verità di questo pensiero, di per sé, esige come forma.

L'ambito del pensiero dell'eterno ritorno: la dottrina dell'eterno ritorno come superamento del nichilismo

Avremmo pensato il pensiero dell'eterno ritorno in modo molto esteriore, cioè non lo avremmo ancora affatto pensato, se questo *ambito* non si fosse anch'esso già imposto ovunque. Con il concetto di « ambito » del pensiero dell'eterno ritorno intendiamo il contesto unitario di ciò muovendo da cui questo pensiero è determinato e di ciò per cui esso è determinante; l'ambito significa l'unità del-

la circoscrizione della sua provenienza e della circoscrizione del suo dominio. La questione dell'ambito deve assicurare al pensiero dei pensieri la sua determinatezza, dal momento che esso, in quanto pensiero generalissimo, viene pensato facilmente anche solo in termini generici, cioè che si dissolvono in modo indeterminato nel generale.

Ogni pensiero che pensa l'ente nel suo insieme sembra con ciò essere determinato nel suo ambito in modo univoco e definitivo, in quanto l'«insieme» viene immaginato come la circoscrizione che tutto «circomprende» («*umgreifend*»). Eppure, questo «insieme» è soltanto una parola che serve a velare una *domanda essenziale*, più che a porla e a svilupparla. Nel nominare l'ente nel suo insieme, «l'insieme» va sempre inteso come interrogativo, come parola problematica, degna di domanda: come è determinato l'«insieme», come è fondata la determinazione e come è posto il fondamento della fondazione? Per questo in ogni pensiero dell'ente nel suo insieme la questione dell'ambito si fa ogni volta scottante.

Senonché, nei pensieri di Nietzsche sull'ente nel suo insieme c'è da pensare anche qualcos'altro di caratteristico, non come un'aggiunta successiva, ma come una prefigurazione preventiva della sua possibile forma. Tale caratteristica, se è vero che questo pensiero è il pensiero fondamentale della filosofia di Nietzsche, la riguarda nella sua essenza. La filosofia di Nietzsche è, nel suo intimo movimento speculativo, un contromovimento. Ma forse ogni filosofia è un contromovimento contro ogni altra. Il movimento del «contro» ha tuttavia nel pensiero di Nietzsche un senso particolare. Egli non vuole rifiutare ciò *contro cui* pensa, per porre al suo posto qualcos'altro. Il pensiero di Nietzsche vuole *rovesciare*. Ma ciò a cui il rovesciamento e tale contromovimento si riferiscono non è un indirizzo qualsiasi, precedente o addirittura solo contemporaneo, di una filosofia qualsiasi, ma è l'insieme della filosofia occidentale in quanto essa rimane, nella storia dell'uomo occidentale, il principio che dà forma.

L'intera storia della filosofia occidentale viene interpretata come platonismo. La filosofia di Platone è la misura-guida per la concezione tanto dell'intera filosofia post-platonica quanto di quella pre-platonica. Questa misura-guida rimane determinante, in quanto la filosofia pone, per la possibilità dell'ente nel suo insieme e per

l'uomo in quanto è in questo insieme, determinate *condizioni* secondo le quali l'ente si forma. Ciò che *vale* all'inizio e alla fine, ciò che è quindi la condizione della «vita» in quanto tale, Nietzsche lo chiama *valore*. Ciò che è veramente determinante sono i valori supremi. Se dunque la filosofia di Nietzsche vuole essere, nel senso or ora menzionato, il contromovimento contro l'intera filosofia occidentale fino a oggi, deve scagliarsi contro i valori supremi posti nella filosofia. In quanto però il contromovimento di Nietzsche ha il carattere del rovesciamento, scagliandosi contro i valori supremi esso diventa il «rovesciamento di tutti i valori».

Un contromovimento di tale portata e di tali pretese deve, corrispondentemente, essere *necessario*. Ciò che spinge a esso non può poggiare su una veduta e un'opinione arbitraria in merito a ciò che deve essere superato. Ciò contro cui si vuole mettere in opera il contromovimento deve valere la pena. Nel contromovimento di tale stile è quindi insito al tempo stesso il massimo riconoscimento, il più profondo prendere sul serio ciò che passa dalla parte avversa. Una siffatta valutazione presuppone, d'accapo, che la parte avversa venga esperita e pensata a fondo, cioè patita in tutta la sua potenza e importanza. Il contromovimento deve scaturire, nella sua necessità, da una tale esperienza originaria e rimanervi contemporaneamente radicato.

Se ora l'eterno ritorno dell'uguale è il pensiero fondamentale dell'autentica filosofia di Nietzsche e quest'ultima rimane in sé contromovimento, allora il pensiero dei pensieri è in sé un *contropensiero*. L'essenza di questo pensiero, e del pensare che lo pensa, è tuttavia un tenere-per-vero nel senso precedentemente esposto: è una fede. Il pensiero dell'eterno ritorno dell'uguale è perciò la controfede, l'atteggiamento portante e conduttore in tutto il contromovimento. Questa controfede stessa è radicata in quella esperienza, in seno alla filosofia tradizionale e alla storia occidentale in generale, dalla quale scaturisce la necessità di un contromovimento nel senso di un rovesciamento.

Qual è questa esperienza? Quale necessità (*Not*) viene in essa esperita come ciò che rende necessaria una svolta (*Wende*) e quindi la necessità, il volgere la necessità (*Notwendigkeit*) di un rovesciamento dei valori e quindi una nuova posizione di valori? È quell'evento nella storia

dell'uomo occidentale che Nietzsche designa con il nome di « nichilismo ». Ciò che questo termine dice non possiamo accomodarcelo a piacere in base a rappresentazioni qualsiasi di tipo politico-ideologico, ma dobbiamo determinarlo in base, e *soltanto* in base, a ciò che Nietzsche intende con esso. Nell'esperienza del fatto del nichilismo si radica e pulsa l'intera filosofia di Nietzsche; al tempo stesso essa porta però a chiarire per la prima volta l'esperienza del nichilismo e a renderla visibilmente più trasparente nella sua portata. Con lo spiegamento della filosofia di Nietzsche matura contemporaneamente la profondità della visione dell'essenza e della potenza del nichilismo, si intensificano la necessità (*Not*) e la necessità (*Notwendigkeit*) del suo superamento.

Con ciò si è già detto anche che il concetto del nichilismo può essere pensato soltanto in una contemporanea appropriazione del pensiero fondamentale e del contro-pensiero della filosofia di Nietzsche. Perciò vale anche l'inverso: il pensiero fondamentale, cioè la dottrina dell'eterno ritorno, può essere capita soltanto in base all'esperienza del nichilismo e al sapere della sua essenza. Per misurare quindi l'ambito completo del pensiero più grave, per scrutare a un tempo la circoscrizione della sua provenienza e del suo dominio, dobbiamo contemporaneamente associare alla caratterizzazione provvisoria del suo contenuto e del tipo della sua comunicazione una caratterizzazione del nichilismo.

Basandoci sulla parola, potremmo dire che il nichilismo è un evento, ovvero una dottrina, in cui si tratta del *nihil*, del niente. Il niente è – considerato formalmente – la negazione di qualcosa, e precisamente di ogni qualcosa. *Tutti* i qualcosa costituiscono l'ente nel suo insieme. La posizione del niente è la negazione dell'ente nel suo insieme. Il nichilismo contiene quindi, esplicita o implicita, la seguente dottrina fondamentale: l'ente nel suo insieme è niente. Ma proprio questa tesi può essere intesa in un modo che Nietzsche avrebbe delle perplessità a considerare espressione di nichilismo.

Ciò che determina l'ente nel suo insieme è l'essere. Quando Hegel, all'inizio della sua metafisica generale (*Scienza della logica*), enuncia la tesi: essere e niente è lo stesso, ciò può essere facilmente enunciato nella forma: l'essere è il niente. Ma questa tesi hegeliana è tanto poco nichilismo, da contenere anzi, secondo Nietzsche, pro-

prio qualcosa di quella « *grandiosa iniziativa* » (*La volontà di potenza*, n. 416 [VIII, I, 100]) dell'idealismo tedesco volta a superare il nichilismo. Il procedimento in base al quale ovunque compaia il « niente », e persino là dove esso è menzionato in connessione essenziale con la dottrina dell'essere, si parla chiaro e tondo di nichilismo e per di più si assegna tacitamente alla parola « nichilismo » la sfumatura di « bolscevismo », non è soltanto un modo di pensare superficiale, ma è demagogia senza scrupoli. Soprattutto, con ricette così a buon mercato il pensiero di Nietzsche non è né colto né capito, né in ciò che esso intende per nichilismo né nel nichilismo suo proprio. Infatti, Nietzsche intende il proprio pensiero come nichilismo in quanto esso attraversa il « nichilismo perfetto » e in quanto egli è « il primo perfetto nichilista d'Europa, che però ha già vissuto in sé fino in fondo il nichilismo stesso, – che lo ha *dietro di sé, sotto di sé, fuori di sé* » (*La volontà di potenza*, Prefazione, n. 3 [VIII, II, 393]).

[Una delucidazione e discussione approfondita dell'essenza del nichilismo è fornita nel secondo libro di quest'opera].

Solo sapendo dell'evento del nichilismo e pensando che Nietzsche, dalla prospettiva del *suo* pensiero, lo ha esperito e interrogato a fondo, fino all'estremo, come il fatto fondamentale della storia, ci si apre l'ambito del pensiero dell'eterno ritorno dell'uguale, cioè la circoscrizione della sua provenienza e del suo dominio. Questo pensiero pensa l'ente in modo tale che, dall'ente nel suo insieme, ci viene questo costante richiamo: se vogliamo semplicemente lasciarci trascinare, o se vogliamo invece essere creatori, cioè, anzitutto, se vogliamo i mezzi e le condizioni per *diventare* di nuovo tali.

Così come terribile rimane la visione del nichilismo, altrettanto difficile è pensare il pensiero più grave e preparare l'avvento di coloro che lo pensano veramente e in modo creativo. Infatti, la cosa più difficile è anzitutto il confronto con il nichilismo, tanto più che anche il pensiero dell'eterno ritorno ha un carattere nichilistico, in quanto in esso non viene più pensato un fine ultimo per l'ente. In questo pensiero, in un certo riguardo, viene eternizzato l'« invano », la mancanza di un fine ultimo; esso è in tal senso il pensiero più paralizzante.

« Pensiamo questo pensiero nella sua forma più terribile: l'esistenza, così com'è, senza senso e scopo, ma inevitabilmente ritornante, senza un finale nel nulla: "*l'eterno ritorno*". »

« È questa è la forma estrema del nichilismo: il nulla (la "mancanza di senso") eterno! » (*La volontà di potenza*, n. 55 [VIII, I, 201]; 1886/87).

Ma così il pensiero dell'eterno ritorno di Nietzsche è pensato soltanto a metà, quindi non è affatto pensato, cioè non è colto nel suo carattere di attimo e di decisione. Solo se ciò accade, il pensiero è misurato nel suo ambito ed è per Nietzsche il superamento del nichilismo. In quanto superamento esso presuppone naturalmente il nichilismo nel senso che pensa anch'esso il nichilismo e lo pensa fino in fondo, all'estremo. In questo senso anche il pensiero dell'eterno ritorno va pensato « nichilisticamente » e solo « nichilisticamente ». Questo significa però adesso: il pensiero dell'eterno ritorno può essere pensato solo pensando insieme con esso il nichilismo come ciò che va superato e che, nella volontà di creare, è anche già superato. Soltanto chi pensa esponendosi all'estrema necessità del nichilismo è capace di pensare il pensiero che supera in quanto pensiero che volge la necessità (*notwendend*) e che è necessario (*notwendig*).

Attimo ed eterno ritorno

Qual è la posizione di fondo in mezzo all'ente che risulta da questo pensiero? Abbiamo sentito in precedenza come il serpente che si inanella intorno al collo dell'aquila e che, essendo questo anello, si avvita in alto nell'ampio volteggiare dell'aquila, sia il simbolo dell'anello della dottrina dell'eterno ritorno. Durante la descrizione di « La visione e l'enigma », esponendo il racconto che Zarathustra sulla nave fa della sua ascesa con il nano, a un certo punto ci siamo interrotti e abbiamo notato che il seguito del racconto di Zarathustra sarebbe diventato comprensibile solo più tardi. Ora siamo giunti al punto in cui possiamo riprendere quello che avevamo lasciato in sospeso e al tempo stesso ripensare a fondo nell'insieme, ancora una volta, quel racconto che narra del pensare il pensiero più difficile.

Ricordiamo che Zarathustra rivolge al nano due domande relative alla visione della porta carraia. Alla seconda domanda il nano non risponde. Anzi, Zarathustra racconta che in questa visione della porta carraia, cioè dell'« attimo », il proprio parlare della cosa decisiva si fece sempre più flebile e che egli aveva paura dei suoi « stessi pensieri e dei suoi pensieri reconditi ». Egli stesso non è ancora signore di questo pensiero, e ciò significa: anche per Zarathustra la vittoria su questo pensiero non è ancora decisa. È vero che egli dice al nano « O io! O tu! », e che sa di essere il più forte, ma egli non è ancora padrone della sua forza, deve prima metterla alla prova nel confronto, e così conquistarla. Nel frattempo abbiamo considerato a che cosa sia diretto questo confronto e quale sia l'ambito della provenienza e del dominio del pensiero dei pensieri. Guardando a ciò, possiamo ora interpretare il seguito del racconto di Zarathustra.

Mentre Zarathustra si avvicina sempre più al suo pensiero più proprio e ne ha paura – « Ecco, improvvisamente udii un cane *ululare* vicino » [VI, I, 193]. A Zarathustra si avvicina ora un cane, non un'aquila con il serpente intorno al collo; e un « *ululare* », non il cantare degli uccelli canori. Tutto evoca l'immagine speculare opposta all'atmosfera del pensiero dell'eterno ritorno.

All'ululare del cane il pensiero di Zarathustra « corse » indietro alla sua fanciullezza. Il rinvio alla fanciullezza indica che ora noi risaliamo alla storia pregressa di Zarathustra, il pensatore del pensiero dell'eterno ritorno, e quindi anche alla grande preistoria di questo pensiero – alla genesi e all'avvento del nichilismo. Zarathustra vide allora il cane, « il pelo irto, la testa all'insù, tremeondo, nel più fondo silenzio della mezzanotte, quando anche i cani credono agli spettri » [VI, I, 193]. Con ciò il contrasto speculare si precisa ancora di più: mezzanotte, il tempo più lontano e distante di tutti dal meriggio – dal tempo dell'attimo più luminoso, senz'ombra. « Proprio allora la luna piena, in un silenzio di morte, saliva sulla casa, proprio allora si era fermata, una sfera incandescente, – tacita, sul tetto piatto, come su roba altrui: – » [VI, I, 193]. Anziché la luminosità del sole, risplende la luna piena, anch'essa una luce, ma soltanto un rilucere preso a prestito, la sembianza più esteriore di un rilucere reale, il mero fantasma della luce, ma splendente a sufficienza per spaventare i cani e farli ululare: « infatti i cani credo-

no ai ladri e agli spettri » [VI, 1, 193]. Allora il fanciullo ebbe però pietà del cane che si spaventò per uno spettro e ululò producendo gran rumore. La compassione, in questo mondo, viene soprattutto ai bambini, i quali non arrivano a capire tutto ciò e non sono maturi per l'ente.

« E ora, sentendo di nuovo ululare a quel modo, fui ancora una volta preso da pietà » [VI, 1, 193]. Zarathustra racconta dunque che ancora adesso – che non è più un fanciullo – cade nella disposizione d'animo della pietà e della compassione, e in base a essa si immagina l'aspetto del mondo. Nietzsche allude qui, con le parole di Zarathustra, all'epoca in cui il suo mondo era determinato da Schopenhauer e da Wagner, i quali insegnavano entrambi, in modo rispettivamente diverso, un pessimismo e in fondo la fuga nella dissoluzione, nel nulla, nel puro abbandono e assopimento, e annunciavano un risveglio per poter continuare a dormire ancora meglio.

Nel frattempo Nietzsche, da parte sua, aveva rinunciato a ogni dormire e sognare; infatti era già arrivato al domandare. Ben presto, prima ancora di rendersene conto, il mondo di Schopenhauer e di Wagner era diventato per lui problematico, già al tempo in cui scriveva la terza e la quarta *Considerazione inattuale: Schopenhauer come educatore e Richard Wagner a Bayreuth*. In questi due scritti – per quanto egli apparisse ancora come portavoce e intendesse anche esserlo con tutta la buona volontà – era già in atto un distacco; ma non ancora un destarsi. Nietzsche non era ancora presso se stesso, ossia presso il suo pensiero, doveva ancora attraversare la preistoria di questo pensiero e quello stato intermedio in cui non sappiamo a chi rivolgerci, in cui non troviamo la via per uscire realmente da ciò che finora è stato – e per entrare in ciò che sta per venire. Dove stava Zarathustra?

« Stavo sognando? Mi ero svegliato? D'un tratto mi trovai in mezzo a orridi macigni, solo, desolato, al più desolato dei chiari di luna » [VI, 1, 193].

Questa desolazione è il periodo comprendente gli anni 1874-81, del quale Nietzsche scrisse una volta che in esso aveva toccato il fondo della sua vita. La desolazione in una luce riflessa era tuttavia a proprio modo chiara, e chiara abbastanza da consentirgli di vedere ancora qualcosa e da renderlo capace di vedere, tanto più che egli

sentiva l'ululare del cane, aveva orecchi per il lamento dell'uomo dalla natura canina, che ha perduto ogni orgoglio e che crede ormai soltanto alla propria fede – e a nient'altro.

E che cosa vide Zarathustra in questa desolazione della luce riflessa? « *Ma qui giaceva un uomo!* » [VI, 1, 193]. Con il corsivo, ciò che è visto viene messo in particolare risalto: un uomo che giace a terra, che non sta in piedi, eretto. Ma non basta: « E, davvero, ciò che vidi, non l'avevo mai visto » [VI, 1, 193]. Che un uomo giaccia a terra non è probabilmente nulla di insolito; che gli uomini non riescano a stare in piedi e a reggersi, e zoppichino con grucce e stampelle, è un'esperienza comune; e che gli uomini stiano male, il pessimismo abituale lo racconta nei suoi discorsi in variazioni inesauribili. Ma mai prima d'ora l'uomo era stato visto così come Zarathustra lo vede adesso. Un uomo che giace – ma in quale posizione e che tipo di uomo? « Vidi un giovane pastore rotolarsi, soffocato, convulso, stravolto in viso, cui un greve serpente nero penzolava dalla bocca » [VI, 1, 193]. Un uomo giovane, dunque uno che ha appena superato la fanciullezza, forse uno che udì il cane ululare – Zarathustra stesso; un giovane pastore, uno che bada a guidare e a condurre. Giace nella desolazione della luce riflessa. « Aveva forse dormito? Allora il serpente gli era strisciato dentro le fauci e – lì si era abbarbicato mordendo » [VI, 1, 193].

Siamo ora abbastanza preparati per vedere che questo « greve serpente nero » è l'immagine antitetica al serpente che nel meriggio si inanella al collo dell'aquila volteggiante e si mantiene facilmente in alto. Il serpente nero è l'aspetto tetro, sempre identico e in fondo senza fine e senza senso del nichilismo, è il nichilismo stesso. Il nichilismo si è saldamente attaccato al giovane pastore, mordendolo, nel sonno; la potenza di questo serpente poté mettersi a strisciare in bocca al giovane pastore, cioè incorporarsi in lui, solo perché questi non era sveglio. Quando Zarathustra vede il giovane pastore giacere in tale stato fa la prima cosa che si è soliti fare in situazioni del genere, tira il serpente, lo strappa, « – invano! ».

Questo vuol dire: il nichilismo non può essere superato dall'esterno, tentando di strapparli e di cacciarli via, ponendo semplicemente al posto del Dio cristiano un altro ideale, la ragione, il progresso, il « socialismo » economico-sociale, la mera democrazia. Volendo togliere di

mezzo in tal modo il serpente nero, questo non fa che mordere e attaccarsi ancora più forte. E Zarathustra rinuncia subito a tali tentativi di salvataggio. « Fuso in un sol grido » racconta « gridò da dentro di me » [VI, 1, 194]. Che cosa gridava? « Tutto quanto in me – buono e cattivo » [VI, 1, 194]; tutto il suo essere e l'intera sua storia si raccolgono in lui e gridano da dentro di lui: « “Mordi! Mordi!” » [VI, 1, 194]. Non c'è più bisogno di lunghi discorsi per rendere il senso ancora più chiaro: il serpente nero del nichilismo minaccia di incorporarsi interamente negli uomini e deve quindi essere superato proprio da chi ne è coinvolto e messo in pericolo. Ogni strappare e maneggiare dall'esterno, ogni soccorso temporaneo, ogni mero cacciare via, rimandare e differire è invano. Tutto è qui invano, se l'uomo non stringe i denti e affronta lui stesso il pericolo, ma non ovunque e alla cieca: è il *capo* del serpente nero che deve essere staccato con un morso, ciò che è determinante e dominante, ciò che sta davanti e in alto.

Il nichilismo viene superato soltanto se viene superato dalle fondamenta, se lo si afferra per la testa, se gli ideali che esso pone e dai quali proviene subiscono la « critica », cioè la delimitazione e il superamento. Ma il superamento avviene soltanto se ciascuno di coloro che ne sono coinvolti – e tutti lo sono – lo morde via, ciascuno ogni volta in quanto se stesso, perché se, e fintanto che, uno lascia che siano solo altri a strappare il suo nero affanno, tutto rimane invano.

« – Il pastore, poi, morse così come gli consigliava il mio grido; e morse bene! Lontano da sé sputò la testa del serpente –: e balzò in piedi. –

« Non più pastore, non più uomo, – un trasformato, un circonfuso di luce, che rideva! » [VI, 1, 194].

Da quale gaiezza proviene questo ridere? Dalla gaiezza della *Gaia scienza*. Ora, alla fine del nostro percorso, riconosciamo – e non è un caso, ma intima necessità – che a conclusione dello scritto cui Nietzsche diede come titolo *La gaia scienza* viene comunicato per la prima volta il pensiero dell'eterno ritorno dell'uguale; infatti questo pensiero è il *morso* che deve superare il nichilismo dalle fondamenta. Come Zarathustra altri non è che il pensatore di questo pensiero, così il morso altro non è che il

superamento del nichilismo. È quindi chiaro che il giovane pastore è lo stesso Zarathustra che viene incontro a sé nel volto del pastore; egli deve gridare a se stesso con tutta la forza del suo intero essere: *Mordi!* Verso la fine del racconto che Zarathustra narra ai marinai, a coloro che sono dediti alla ricerca e al tentativo, egli pone loro la domanda: « *Chi* è il pastore cui il serpente strisciò in tal modo entro le fauci? » [VI, 1, 194]. Possiamo ora rispondere: è Zarathustra stesso in quanto è il pensatore del pensiero dell'eterno ritorno. Zarathustra viene onorato dai suoi animali, l'aquila e il serpente, soltanto dopo che ha superato il mondo del cane che ulula e del nero serpente; diventa un convalescente soltanto dopo essere passato per la malattia, dopo avere imparato che ciò che nel nero serpente strangola fa parte del sapere, che colui che sa deve venire a capo anche di questo disgusto per l'uomo più spregevole, essendo esso una necessità.

Soltanto ora riconosciamo altresì l'intima corrispondenza in cui stanno i due brani illustrati della terza parte di *Così parlò Zarathustra*. Ora comprendiamo perché Zarathustra replica agli animali che gli vogliono cantare il bel ritornello dell'eterno ritorno dell'uguale: « Il grande disgusto per l'uomo – *ciò* mi soffocava e mi era strisciato dentro le fauci: e ciò che l'indovino aveva profetizzato: “Tutto è indifferente, nulla vale la pena, il sapere strangola” » [VI, 1, 267]. Colui per il quale il pensiero dell'eterno ritorno è un ritornello, fa parte di coloro che fuggono dal sapere genuino perché questo sapere « strangola ». Di conseguenza, nel brano « Il convalescente », con esplicito riferimento al brano « La visione e l'enigma », nel punto in cui Zarathustra inizia la sua replica al ritornello degli animali, si dice:

« – “O voi, maliziosi burloni e organetti cantastorie! – rispose Zarathustra tornando a sorridere, come sapete bene ciò che ha dovuto adempirsi in sette giorni: –

« – e come la bestiaccia mi è strisciata dentro le fauci per strozzarmi! Ma io ne ho morso il capo e l'ho sputato lontano da me.

« E voi, – voi ne avete già ricavato una canzone da organetto? Ma ora io giaccio qui, stanco per quel mordere e sputare via, reso malato dalla mia stessa redenzione.

« *E voi avete fatto da spettatori a tutto ciò?* » » [VI, 1, 266].

Con questo i due brani « La visione e l'enigma » e « Il convalescente » – lontani fra loro sia per il contenuto, sia per la loro posizione nell'opera – per noi si avvicinano. Otteniamo così un'immagine più compatta ai fini della comprensione dell'opera nel suo insieme. Ma guardiamoci dal credere di essere già con questo coloro che comprendono; forse stiamo facendo soltanto da spettatori e non prestiamo attenzione alla seconda domanda che nel suo racconto Zarathustra rivolge subito dopo ai marinai. Non domanda soltanto « Chi è il pastore? », ma anche: « *Chi è l'uomo cui le più gravi e le più nere tra le cose strisceranno nelle fauci?* » [VI, 1, 194]. Risposta: quello che pensa e che segue fino in fondo il pensiero dell'eterno ritorno; egli però non pensa questo pensiero nel suo ambiente essenziale fintanto che il nero serpente non gli è strisciato nelle fauci ed egli non l'ha morso. Il pensiero è, soltanto in quanto è quel morso.

Non appena comprendiamo ciò, riconosciamo perché Zarathustra, quando pensa il pensiero dell'attimo, ha paura, e perché il nano, anziché rispondere, semplicemente sparisce. Prima che il morso sia compiuto, nemmeno l'attimo è pensato; infatti il morso è la risposta alla domanda che chiede che cosa sia la porta carraia stessa, l'attimo: è la decisione nella quale la storia fino a ora, in quanto storia del nichilismo, viene messa in discussione e contemporaneamente superata.

Il pensiero dell'eterno ritorno dell'uguale è, soltanto *in quanto* è questo pensiero che supera. Il superamento deve portare al di là della spaccatura apparentemente sottile; esso ha luogo, infatti, tra prospettive che si assomigliano al punto da sembrare uguali. Da un lato si ha: tutto è nulla, tutto è indifferente, sicché nulla vale la pena: *tutto è uguale*. Dall'altro lato si ha: tutto ritorna, ogni attimo è importante, tutto è importante: *tutto è uguale*.

La spaccatura minima, l'apparente ponte rappresentato dal detto « tutto è uguale » nasconde l'assolutamente diverso: « tutto è indifferente » e « nulla è indifferente ».

Il superamento di questa spaccatura minima è il superamento più difficile nel pensiero dell'eterno ritorno dell'uguale in quanto pensiero che per essenza supera. Se si presume di prendere il pensiero « per sé », secondo il suo contenuto che dice: « Tutto ruota in circolo », forse allora esso è una illusione. Ma allora non è nemmeno il pensiero di Nietzsche; allora non è soprattutto il pensiero

« per sé », perché esso è per sé proprio in quanto, e solo in quanto, è pensiero che supera.

Dando ora, ancora un volta, uno sguardo d'insieme alla nostra esposizione del pensiero nietzscheano dell'eterno ritorno dell'uguale, deve balzare agli occhi quanto l'esplicita discussione del *contenuto* del pensiero sia passata in secondo piano rispetto alla costante accentuazione della retta *modalità* del pensiero e delle sue condizioni. Queste ultime possono essere ricondotte a due, che, a loro volta, si coappartengono e fanno tutt'uno:

1) Il pensare partendo dall'attimo. Ciò significa: il trasporsi nella temporalità dell'agire da sé e del decidere in base alla prospettiva di ciò che è dato come compito (*das Aufgegebene*) e alla retrospettiva di ciò che è dato in dote (*das Mitgegebene*).

2) Il pensare il pensiero come superamento del nichilismo. Ciò significa: il trasporsi nella necessità della situazione che emerge con il nichilismo; questa costringe a una meditazione su ciò che è dato in dote e a una decisione su ciò che è dato come compito. La situazione di necessità stessa altro non è che ciò che il trasporsi nell'attimo apre.

Ma da che cosa dipende che in questo pensiero siano accentuati in modo così essenziale proprio il pensare e le sue condizioni? Da che altro può dipendere se non da ciò che questo pensiero dà da pensare, dal suo « contenuto »? Di conseguenza, esso non passa in secondo piano, come sembra, ma viene solo fuori in un modo singolare, nella forma del farsi innanzi delle condizioni dell'attuazione del pensiero. In questo pensiero *ciò che* va pensato, per il *modo in cui* va pensato, si ripercuote su colui che lo pensa, angustinandolo; e questo, daccapo, soltanto per coinvolgerlo in ciò che va pensato. Pensare l'eternità richiede di pensare l'attimo, cioè di trasporsi nell'attimo dell'« essere se stesso ». Pensare il ritorno dell'uguale esige il confronto con il « tutto è uguale », con il « non vale la pena », con il nichilismo.

L'eterno ritorno dell'uguale è pensato soltanto se è pensato nichilisticamente e secondo l'attimo. In tale pensare, però, colui stesso che pensa entra nell'anello dell'eterno ritorno, ma in modo che anch'egli conquista l'anello e ne decide.

Ma come si spiega che proprio nel pensiero fondamentale della filosofia di Nietzsche questa ripercussione, sul pensatore, di ciò che va pensato e questo coinvolgi-

generale. Le parole sono spesso, nella storia, più potenti delle cose e delle azioni. Il fatto che noi in fondo sappiamo ancora ben poco sulla potenza della parola « metafisica » e sulla storia dello spiegamento della sua potenza consente di riconoscere quanto povero ed esteriore sia rimasto il nostro sapere della storia della filosofia, quanto poco attrezzati noi siamo per un confronto con essa, con le sue posizioni di fondo e con le loro forze unitarie, determinanti. La storia della filosofia non è affare della storiografia, ma della filosofia. La prima storia filosofica della filosofia è quella di Hegel; egli non le ha dato forma di opera, ma l'ha esposta soltanto nei suoi corsi universitari di Jena, Heidelberg e Berlino.

La storia hegeliana della filosofia è rimasta finora l'unica filosofica e lo resterà fino a quando la filosofia dovrà pensare storicamente, muovendo dalla sua domanda fondamentale più propria, in un senso essenzialmente ancora più originario. Dove questo accade già nei primi prodromi, rimane viva la parvenza che si tratti soltanto di una diversa posizione del problema della tradizionale interpretazione « storiografica » della storia della filosofia. A ciò si aggiunge l'ulteriore apparenza secondo la quale la considerazione storica si limiterebbe a ciò che è stato, e non avrebbe il coraggio e soprattutto la capacità di dire, essa, qualcosa di « nuovo ». Questa apparenza persiste fintanto che nessuno avverte e, soprattutto, fintanto che nessuno può stimare nella sua portata il fatto che, nonostante la strapotenza della tecnica e la « mobilitazione » tecnica complessiva del globo terrestre, dunque nonostante un predominio ben determinato della natura catturata, insorge una affatto diversa potenza fondamentale dell'essere: la *storia*, la quale, tuttavia, non è più raffigurata come oggetto proprio e nella prospettiva della storiografia. Viene qui data questa indicazione perché la seguente meditazione storica sull'essenza della metafisica non si presenta in modo diverso da un breve estratto da un qualsiasi manuale di storia della filosofia.

« Metafisica » è il titolo per indicare la cerchia delle domande vere e proprie della filosofia. Essendo molte, esse vengono guidate da un'unica domanda; in quanto incluse in quest'ultima, esse sono in verità *una* sola domanda. In quanto domanda, ogni domanda, e a maggior ragione la sola domanda della filosofia, mette sempre subito anche se stessa nella chiarezza che produce. Si ha così che

già il domandare iniziale del grande inizio della filosofia occidentale possiede un sapere di sé. Questo sapere che il domandare filosofico ha di se stesso si determina dapprima definendo e concependo ciò di cui domanda. La filosofia domanda dell'ἀρχή; si traduce questa parola con « principio »; e se ci si proibisce di pensare e domandare in modo rigoroso e tenace, si può allora credere anche di sapere che cosa « principio » stia qui a significare. ἀρχή – ἀρχεν significa iniziare e contemporaneamente: stare all'inizio di tutto, dominare. Questa indicazione sull'essenza dell'ἀρχή qui nominata è però pertinente soltanto se precisiamo al tempo stesso di che cosa e per che cosa venga cercata l'ἀρχή. Non per qualche singolare avvenimento, non per fatti e situazioni insoliti e occulti, ma semplicemente solo per l'ente. Con questo termine nominiamo in primo luogo tutto ciò che è. Domandando però dell'ἀρχή dell'ente, è già posto in questione, nell'insieme, tutto l'ente in quanto tutto. Con la domanda dell'ἀρχή dell'ente è già detto qualcosa sull'ente nel suo insieme. Ora soltanto l'ente nel suo insieme è divenuto visibile *in quanto* ente e *nel suo insieme*.

Domandando dell'ἀρχή, l'ente nel suo insieme viene esperito all'inizio e nel sorgere e schiudersi (*Aufgang*) del suo presentarsi e rilucere. L'inizio del rilucere del sole lo chiamiamo il sorgere del sole (*Sonnenaufgang*); e conformemente noi concepiamo come sorgere e schiudersi (*Aufgang*) il levarsi di ciò che si presenta in quanto tale. Si domanda dell'ἀρχή dell'ente nel suo insieme, del suo sorgere e schiudersi, in quanto esso domina l'ente in ciò che esso è, e in come esso è; si domanda del dominio. Sorgere, schiudersi e dominio dell'ente nel suo insieme devono essere posti nel sapere; questo sapere dell'ἀρχή sa allora che cosa è l'ente in quanto è ente. Corrispondentemente, la domanda della filosofia può assumere anche la forma della domanda dell'ἀρχή: che cosa è l'ente in quanto è preso di mira come ente: τί τὸ ὄν ἢ ὄν; *quid est ens qua ens?* Questa domanda, dopo che si è così determinato il suo modo di domandare, può essere messa pure nella formula ancora più semplice: τί τὸ ὄν; che cosa è l'ente? Domandare questa domanda, trovare la risposta a questa domanda posta e accertata, è il compito primo e autentico della filosofia – è πρώτη φιλοσοφία. Con la definizione della domanda della filosofia nel senso della domanda τί τὸ ὄν; la filosofia occidentale raggiunge, al suo inizio, la

conclusione essenziale. Aristotele attua con la più limpida consapevolezza questa chiarificazione conclusiva della domanda della filosofia. Per questo egli dice all'inizio di uno dei suoi trattati più essenziali (*Metafisica*, Z, 1) quanto segue: καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν. « E così dunque ciò che fin dai tempi antichi e anche ora e continuamente è domandato, ma al tempo stesso anche ciò verso cui i sentieri continuamente si interrompono e difettano, è: che cosa è l'ente? ».

Per comprendere, e ciò vuol dire sempre per mettere anche noi in atto questa domanda apparentemente così semplice, è importante vedere chiaramente fin dall'inizio e ripensare continuamente quanto segue: ponendo in questione l'ente riguardo all'ἀρχή, è già determinato l'ente stesso. Se si domanda donde, e in qual modo, l'ente si schiude ed è presente come ciò che si schiude, allora esso stesso è già determinato *in quanto* ciò che *si schiude* e che nello schiudersi è *presente* e governa. Ciò che schiudendosi ed essendo presente governa, i Greci lo chiamano φύσις; questa parola significa qualcosa di più e di diverso rispetto alla nostra parola « natura ». In ogni caso si fa chiaro questo: in quanto si cerca l'ἀρχή, si determina in modo più preciso, corrispondentemente ampio e profondo, l'ente stesso.

Nasce qui una esperienza particolare: oltre agli enti che sono da loro stessi, ci sono anche enti che sono prodotti solo dall'uomo, sia nella fabbricazione artigianale, sia nella creazione artistica, sia nell'ordinamento che guida la comunità. Di conseguenza, riguardo all'ente nel suo insieme, si può porre una distinzione tra ciò che è semplicemente e prima di tutto φύσις, ὄν φύσει, e ciò che è ὄν τέχνη, θέσει e νόμῳ.

La meditazione determinante sull'ente coglierà l'ente sempre e in primo luogo in quanto φύσις – τὰ φύσει ὄντα – e vi vedrà ciò che l'ente è in quanto tale. Un tale sapere, in quanto riferito alla φύσις, è una ἐπιστήμη φυσική: « fisica », cosa che non ha nulla a che fare con l'odierna fisica, ma con la quale, viceversa, la fisica odierna da parte sua ha molto a che fare, più di quanto essa se ne renda e possa rendersene conto. La « fisica » è la visione che penetra (*Durchblick*) e che comprende (*Umblick*) l'ente nel suo insieme, sempre però con la prospettiva determinante (*Ausblick*) sull'ἀρχή. Per questo, nella meditazione filo-

sofica sull'ente (la φύσις), ci sono osservazioni che si occupano in maniera più precisa dell'ente e delle sue singole regioni, del non vivente e del vivente; e vi possono essere considerazioni che colgono, più che il carattere specifico degli ambiti, ciò che l'ente è quando è visto nel suo insieme. Ora, se si designano quelle prime indagini come indagini della φυσική – della *scientia physica* – le seconde sono in certo modo loro subordinate e vengono, in quanto osservazioni vere e proprie e ultime, dopo di loro; sono, viste dall'esterno, nell'ordine della successione e della distribuzione delle indagini e delle relative trattazioni, conoscenze che vengono *post physicam*, in greco: μετὰ τὰ φυσικά. Ma, al tempo stesso, da quanto detto risulta facilmente l'ulteriore cognizione: il domandare dell'ἀρχή domanda di ciò che determina e domina l'ente nel suo insieme nel suo governare. La domanda « τί τὸ ὄν; » domanda andando oltre l'ente nel suo insieme, anche se sempre e, appunto, soltanto *rifacendosi a esso*. Un siffatto sapere dei φυσικά non è soltanto *post physicam*, ma è *trans physicam*. μετὰ τὰ φυσικά è il sapere e il domandare che pone l'ente come φύσις in modo che, in tale impostazione e per suo mezzo, domanda andando oltre l'ente, domandando dell'ente *in quanto* ente. Il domandare dell'ἀρχή, il domandare la domanda « τί τὸ ὄν; » è metafisica; o viceversa: metafisica è quel domandare e cercare che è costantemente guidato dalla domanda: che cosa è l'ente? Chiamiamo pertanto questa domanda la domanda-guida della metafisica.

La domanda « che cosa è l'ente? » domanda in modo così universale e così ampio che ogni sforzo che si suscita intorno a questa domanda aspirerà dapprima, e a lungo, a una sola cosa, cioè a trovare e a mettere al sicuro la risposta a questa domanda. Quanto più questa domanda diventa e rimane domanda-guida, tanto meno si domanda di questa domanda stessa. Ogni trattazione della domanda-guida è, e rimane, *sforzo di trovare la risposta* e rinvenimento della risposta. Fin dall'inizio della filosofia occidentale presso i Greci, passando per l'Occidente cristiano e la dominazione moderna del mondo fino a Nietzsche, tale trattazione si è configurata in modi diversi, ma unitariamente e semplicemente nel quadro della domanda-guida, la quale, in quanto è già posta una volta e in quanto dunque, per così dire, si domanda automaticamente sempre di nuovo, retrocede sempre più in secon-

do piano. La domanda non viene ulteriormente dispiegata nella sua struttura propria.

Con le risposte alla domanda-guida, a sua volta non più ulteriormente dispiegata, maturano determinate posizioni nei confronti dell'ente in quanto tale e della sua ἀρχή. L'ente stesso, come fin dall'inizio viene esperito in maniera determinante – sia come φύσις, sia come creazione da parte di un creatore, sia come realtà di uno spirito assoluto –, e il modo in cui viene determinato nella sua ἀρχή forniscono il terreno sul quale e, al tempo stesso, la prospettiva nella quale la domanda-guida si sforza di trovare la risposta. Coloro stessi che domandano e tutti quelli che, entro gli ambiti della rispettiva risposta alla domanda-guida, danno forma e fondazione al loro sapere e agire essenziali, hanno assunto con la domanda-guida – sia essa saputa come tale oppure no – una posizione nell'ente nel suo insieme e in rapporto all'ente in quanto tale. Poiché questa posizione scaturisce dalla e con la domanda-guida, e poiché la domanda-guida è ciò che nella metafisica è propriamente metafisico, noi chiamiamo la posizione risultante con la domanda-guida a sua volta non dispiegata: *la posizione metafisica di fondo*.

Formuliamo il concetto della posizione metafisica di fondo nel seguente modo: la posizione metafisica di fondo dice come colui che domanda la domanda-guida rimanga inserito nella struttura della domanda-guida e venga perciò a stare nell'ente nel suo insieme e rispetto all'ente nel suo insieme e contribuisca così a determinare la posizione dell'uomo nell'insieme dell'ente.

Nondimeno, il concetto di una posizione metafisica di fondo non è ancora chiaro. Non soltanto il concetto, ma anche le stesse posizioni di fondo che si sono avute nella storia rimangono in sé, e più ancora per se stesse, in una necessaria mancanza di chiarezza e di trasparenza. È per questo che ci si raffigura le posizioni metafisiche di fondo, ad esempio quella di Platone o quella della teologia medievale oppure quelle di Leibniz, di Kant o di Hegel, più dall'esterno, cioè secondo le opinioni dottrinali e le tesi che vi vengono enunciate; semmai si aggiunge da quali predecessori esse furono influenzate e quale punto di vista esse assumono in riferimento all'etica e alla questione della dimostrabilità dell'esistenza di Dio o riguardo alla «realtà del mondo esterno» – «punti di vista» che, evidentemente, sono semplicemente dati e per que-

sto vengono assunti come ovvi, senza sapere che tali punti di vista si danno soltanto perché è qui presa una posizione metafisica di fondo. Ma quest'ultima è presa perché il sapere e il pensare stanno già a priori sotto il dominio della domanda-guida, che *non* viene però a sua volta dispiegata.

Il concetto di una posizione metafisica di fondo e, di conseguenza, le stesse posizioni metafisiche di fondo che si sono avute nella storia pervengono a una chiarezza e determinatezza essenziali soltanto se la domanda-guida della metafisica e quindi la metafisica stessa nella sua essenza arrivano a dispiegarsi. È quasi superfluo dire che una presa di posizione che pensi in modo originario, nei confronti di una metafisica, diventa possibile e fruttuosa soltanto se questa metafisica stessa viene svolta nella sua propria posizione di fondo e se è determinato il suo modo di *rispondere alla domanda-guida*. In ogni e per ogni confronto filosofico genuino devono prima dispiegarsi le reciproche posizioni di fondo.

L'essenza di quella che noi chiamiamo «posizione metafisica di fondo» si dispiega con lo spiegamento della domanda-guida della metafisica. Questo spiegamento della domanda-guida ha naturalmente il proprio motivo non soltanto, e non in primo luogo, nel fatto che con ciò si guadagna un concetto migliore dell'essenza della posizione metafisica di fondo. La ragione determinante per lo spiegamento della domanda-guida va piuttosto cercata in una rinnovata posizione di questa domanda, e precisamente in un domandare più originario. Non è però di questo che si deve trattare qui. Piuttosto, si deve ora comunicare soltanto l'arido risultato, compendiato in termini quasi scolastici, dello spiegamento della domanda-guida, e precisamente in modo tale che si veda la struttura interna della domanda-guida, anche se, più che altro, solo come rigida ossatura.

La domanda-guida della filosofia occidentale chiede: che cosa è l'ente? *Trattare* questa domanda, così come viene domandata ed enunciata, significa cercare una risposta a essa. *Dispiegare* la domanda, così come è posta, significa invece domandare la domanda in modo più essenziale, inserirsi espressamente, nel domandare questa domanda, nei riferimenti che si aprono quando ci si appropria di tutto ciò che nel domandare la domanda giunge ad attuazione. La trattazione della domanda-guida si

sposta direttamente nel rinvenimento della risposta e in ciò che in quest'ultimo deve essere risolto. Lo spiegamento della domanda-guida è qualcosa di essenzialmente diverso – cioè un domandare più originario che rinuncia al rinvenimento della risposta e la prende invece in modo più serio e rigoroso di quanto non ne sia capace, in conformità con il suo atteggiamento, la diretta trattazione della domanda-guida. La risposta è soltanto l'ultimissimo passo del domandare stesso, e una risposta che congeda il domandare annienta se stessa come risposta e non è quindi in grado di fondare alcun sapere, ma non fa che produrre e consolidare il mero opinare. Una domanda, tanto più una domanda che mira all'ente nel suo insieme, può ottenere una risposta adeguata soltanto se prima viene posta in modo sufficiente. Ma la domanda-guida della filosofia è posta in modo sufficiente soltanto quando è *dispiegata*. Qui lo spiegamento della domanda è di una portata tale da trasformare la domanda e da portare alla luce la domanda-guida come tale nella sua non originarietà. È per questo che noi chiamiamo la domanda «che cosa è l'ente?» la *domanda-guida* a differenza di quella più originaria che la regge e la dirige, che chiamiamo *domanda fondamentale*.

Lo spiegamento della domanda-guida, tanto più se, come ora, è presentato in modo «schematico», è facilmente soggetto al sospetto che qui si domandi della domanda. Il domandare sul domandare è per il sano buon-senso evidentemente qualcosa di insano, di stravagante e forse perfino di assurdo e, di conseguenza, là dove, come nella domanda-guida, noi vogliamo arrivare all'ente, è uno sviamento. Come atteggiamento, per di più, un siffatto domandare sul domandare è estraneo alla vita e autolesionista, «egocentrico» e «nichilistico» o quale altro titolo a buon mercato gli si voglia attribuire.

Che lo spiegamento della domanda-guida sembri essere soltanto un domandare oltre il domandare – è una apparenza che sussiste. Che per di più il domandare oltre il domandare si presenti come uno sviamento e una stravaganza – è una apparenza parimenti innegabile. Pur correndo il pericolo che solo pochi o nessuno abbia il coraggio e la forza speculativa di attuare, con il domandare, tutto lo spiegamento della domanda-guida per imbattersi in qualcosa di completamente diverso da una domanda ridotta a sola domanda e da una presunta stravagan-

za, tracciamo qui nondimeno in tutta brevità la struttura della domanda-guida dispiegata.

La domanda chiede: τί τὸ ὄν; che cosa è l'ente? Incominciamo lo spiegamento seguendo la direzione del domandare e svolgendo ciò in cui ci imbattiamo.

Che cosa è l'ente? È inteso l'ente, non un ente qualunque e non i molti enti, nemmeno soltanto tutti gli enti, ma più ancora di tutti gli enti: l'intero, l'ente a priori intero, l'ente *in quanto* uno. Oltre quest'uno, l'ente, non c'è nient'altro se non il nulla; ma questo nulla non è un ente semplicemente diverso. Che ne sia del nulla, non è cosa da domandare ora; vogliamo soltanto fissare la visione circospettiva (*Umblick*) nella quale entriamo e ci muoviamo quando domandiamo: che cosa è l'ente, l'ente nel suo insieme, questo uno che non ammette nient'altro? È deciso che d'ora innanzi noi non dimenticheremo più ciò che già qui, al primo sommario passo della domanda dell'ente, abbiamo incontrato: il fatto che, nel porla, non potevamo non imbatterci nel nulla.

Ciò verso cui si muove la domanda, visto dalla domanda stessa, è ciò che viene investito dalla domanda, interrogato (*das Be-fragte*). Lo chiamiamo il campo della domanda. Ma questo campo, l'ente nel suo insieme, non viene misurato con il domandare semplicemente per ridurlo a conoscenza nella sua inestimabile molteplicità, non viene misurato solo per intrattenervisi e per sapersi orientare in esso, ma la domanda mira fin dall'inizio all'ente in quanto è essente. In ciò che viene investito dalla domanda, interrogato, si domanda un che di proprio e la cosa più propria. Come dobbiamo chiamarlo? Se interroghiamo l'ente unicamente in merito al fatto che è ente, che è l'ente in quanto ente, con la domanda «che cosa è l'ente?» miriamo a ciò che fa dell'ente un ente; è l'enticità dell'ente, in greco la οὐσία dello ὄν. Domandiamo l'essere dell'ente.

Nel campo della domanda, congiuntamente con la demarcazione del campo, è già pure definito il fine della domanda, quello che si domanda (*das Gefragte*) in ciò che è interrogato (*im Befragten*), dunque l'essere dell'ente. Come nel mettere in risalto il campo abbiamo dovuto pensare che ci scontravamo con il niente, così qui dobbiamo pensare quest'altra cosa: che la definizione del campo e la demarcazione del fine di questa domanda si condizionano reciprocamente. E se possiamo dire che al con-

fine del campo di questa domanda sta il niente, allora, secondo l'interazione reciproca tra campo della domanda e fine della domanda, anche nel fine – nell'essere dell'ente – si fa esperibile la vicinanza del niente, posto che noi domandiamo realmente, cioè che miriamo veramente al fine e lo centriamo. Il niente sembra naturalmente essere la cosa più nulla, alla quale è già tributato troppo onore anche solo a nominarla con dei nomi; eppure questa cosa tanto comune è alla fin fine così non comune che capita di incontrarla soltanto in esperienze insolite. E il comune nel niente è soltanto il fatto che esso ha il seducendo potere di lasciarsi apparentemente togliere di mezzo mediante la mera chiacchiera – il niente è la cosa più nulla. Il niente dell'ente segue all'essere dell'ente come la notte al giorno. Quando mai potremmo vedere ed esperire il giorno come giorno se non ci fosse la notte! Per questo, la pietra di paragone più dura, ma anche meno ingannevole, per saggiare il carattere genuino e la forza di un filosofo è se egli esperisca subito e dalle fondamenta, nell'essere dell'ente, la vicinanza del niente. Colui al quale questa esperienza rimane preclusa sta definitivamente e senza speranza fuori dalla filosofia.

Se ora il domandare fosse solo ciò per cui spesso e volentieri lo scambia una opinione esteriore, cioè un fugace guardare se c'è qualcosa, un ammiccare svogliato a ciò che è domandato, un passeggero sfiorare lo scopo, saremmo allora, nello spiegamento della domanda, già alla fine. Eppure stiamo appena all'inizio. L'essere dell'ente viene cercato e si cerca di raggiungerlo. Perciò deve essere affrontato e preso di mira con questo intento l'ente stesso. Ciò che è investito dalla domanda, per giungere a ciò che si domanda, viene interrogato secondo determinati riguardi, mai soltanto in generale, perché questo va contro alla stessa essenza del domandare. Il campo, essendo misurato in previsione del fine, sta sotto un duplice riguardo: l'ente in quanto tale viene preso di mira in relazione a ciò che è, a quale aspetto ha e quindi a come è fatto in se stesso; chiamiamo ciò la *costituzione* dell'ente. L'ente ha però al tempo stesso, in quanto costituito in questo o quel modo, il suo *modo* di essere, è in quanto tale o possibile o reale o necessario. La domanda-guida ha di conseguenza, oltre al campo e al fine, soprattutto il suo orizzonte, entro il quale essa pensa l'ente in quanto tale secondo un duplice riguardo. Solo in base ai due riguar-

di, e precisamente in base alla loro interazione reciproca, si determina l'essere dell'ente.

La domanda-guida « che cosa è l'ente? » suona al primo ascolto, e ancora per lungo tempo, molto indeterminata; la sua universalità sembra concorrere con la nebulosità e l'inconcepibilità. All'arbitrarietà del cercare sembrano aprirsi tutte le vie e le deviazioni. Una verifica e una conferma dei passi della domanda sembrano senza prospettive di successo. Certo, fintanto che si lascia la domanda nell'indeterminatezza! Ma già lo spiegamento svolto fino a questo punto dovrebbe avere chiarito che questa domanda possiede una struttura ben determinata e presumibilmente molto ricca, che noi quasi non conosciamo e ancor meno dominiamo. Certo, noi misconosceremmo profondamente ancora una volta questa struttura, se volessimo utilizzarla in termini tecnico-scolastici al modo dell'impostazione di una domanda « solo scientifica » e, per esempio, attenderci per la conferma dei passi della domanda qualcosa di simile ai risultati immediatamente tangibili e conteggiabili di un « esperimento ».

Un baratro separa il domandare della domanda-guida da tale procedura, se è vero che l'ente nel suo insieme, quindi il campo della domanda, non può essere assemblato sommando settori separati dell'ente. Nondimeno anche la domanda-guida ha di volta in volta un riferimento eccelso a una regione determinata, e quindi evidenziata, dell'ente entro il campo. Ciò ha il suo fondamento nell'essenza del domandare che, quanto più lontano si lancia fin dall'inizio, tanto più vicino vuole portarsi a ciò che è interrogato, per misurarlo con il domandare. Se per di più si tratta della domanda dell'ente, bisogna in primo luogo fare attenzione al fatto che non solo esso svela nella sua costituzione e nei suoi modi una ricchezza in sé strutturata, ma che qui sussistono ordini e gradi che si chiariscono a vicenda. A tal proposito non è arbitrario quali ordini dell'ente diventino determinanti per chiarire gli altri, se per esempio il vivente venga capito partendo dal non vivente o, viceversa, questo muovendo da quello.

Comunque stiano le cose, nel domandare la domanda-guida è ogni volta *determinante* per la misurazione dell'ente nel suo insieme *una sola* regione. La domanda-guida dispiega di volta in volta in sé una siffatta misura. Con ciò intendiamo l'indicazione preventiva di una regione

eccelsa entro l'ente nel suo insieme, dalla quale l'ente rimanente non viene dedotto, ma condotto nel suo schiarimento.

La posizione metafisica di fondo di Nietzsche

Abbiamo esposto il fondamentale pensiero nietzscheano dell'eterno ritorno dell'uguale nel suo contenuto essenziale, nel modo di pensarlo richiesto da tale contenuto ed espressamente appartenente al pensiero, e nel suo ambito. Con ciò si sono create le *basi* per determinare la *posizione metafisica di fondo* di Nietzsche *nella filosofia occidentale*. Definire la sua posizione metafisica di fondo significa: vedere la filosofia di Nietzsche da quella posizione che le è assegnata dalla storia della filosofia occidentale fino a oggi. Ciò significa al tempo stesso che in tal modo la filosofia di Nietzsche viene espressamente trasposta in quella posizione dalla quale soltanto essa può e deve dispiegare le sue forze speculative più proprie nel confronto divenuto inevitabile con l'intera filosofia occidentale fino a oggi. Che nell'esposizione della dottrina dell'eterno ritorno da noi svolta abbiamo veramente conosciuto quella regione speculativa che ogni lettura e appropriazione produttiva di pensieri nietzscheani devono necessariamente possedere come prima cosa, può ben essere un guadagno importante; esso rimane però – guardando al compito essenziale, cioè alla caratterizzazione della posizione metafisica di fondo di Nietzsche – sempre provvisorio.

Potremo determinare la posizione metafisica di fondo di Nietzsche nel suo tratto principale pensando la risposta che egli dà alla domanda relativa alla *costituzione* dell'ente e al suo *modo di essere*. Ora sappiamo che Nietzsche dà due risposte riguardo all'ente nel suo insieme: l'ente nel suo insieme è volontà di potenza; e: l'ente nel suo insieme è eterno ritorno dell'uguale. Finora, però, l'interpretazione filosofica della filosofia di Nietzsche non è stata in grado di capire queste due risposte contemporanee *in quanto* risposte, e precisamente come necessariamente coappartenenti, poiché non conosceva le rispettive domande, cioè non le dispiegava esplicitamente muovendo dalla struttura completa della domanda-guida. Venendo invece dalla domanda-guida dispiegata, si vede allora che

in queste due tesi capitali – l'ente nel suo insieme è volontà di potenza; e: l'ente nel suo insieme è eterno ritorno dell'uguale – l'«è» significa nei due casi qualcosa di diverso. L'ente nel suo insieme «è» volontà di potenza significa: l'ente in quanto tale ha la costituzione di ciò che Nietzsche determina come volontà di potenza. E: l'ente nel suo insieme «è» eterno ritorno dell'uguale significa: l'ente nel suo insieme è in quanto ente nel modo dell'eterno ritorno dell'uguale. La determinazione «volontà di potenza» risponde alla domanda dell'ente *riguardo alla sua costituzione*; la determinazione «eterno ritorno dell'uguale» risponde alla domanda dell'ente *riguardo al suo modo di essere*. Ma costituzione e modo di essere sono connessi in una coappartenenza quali determinazioni dell'entità dell'ente.

Di conseguenza, anche la volontà di potenza e l'eterno ritorno dell'uguale sono connessi nella filosofia di Nietzsche in una coappartenenza. È quindi fin dall'inizio un fraintendimento o, meglio, una incomprendimento metafisica il tentativo di giocare la volontà di potenza contro l'eterno ritorno dell'uguale e addirittura di eliminare quest'ultimo come determinazione metafisica. In verità è proprio la *coappartenenza di entrambi* che deve essere capita, ma questa coappartenenza si determina essenzialmente in base alla coappartenenza di *costituzione* e *modo di essere* in quanto momenti correlativi dell'entità dell'ente. La costituzione dell'ente richiede di volta in volta il modo di essere, e precisamente come suo proprio fondamento.

Qual è la posizione metafisica di fondo che si addice alla filosofia di Nietzsche sulla base della sua risposta alla domanda-guida all'interno della filosofia occidentale, cioè all'interno della metafisica?

La filosofia di Nietzsche è la fine della metafisica in quanto ritorna all'inizio del pensiero greco, a *suo* modo lo riprende e chiude così l'anello formato dal corso del domandare dell'ente in quanto tale nel suo insieme. Ma in che misura il pensiero di Nietzsche ritorna indietro, all'inizio? Nel porre questa domanda deve essere chiaro fin da principio che Nietzsche non ripete la filosofia degli inizi nella sua forma d'allora. Non può essere invece che così: con la risposta di Nietzsche alla domanda-guida le posizioni di fondo essenziali dell'inizio, e precisamente nel-

la loro fusione conclusiva (*Zusammenschluß*), vengono in luce in forma mutata.

Quali sono le posizioni di fondo decisive dell'inizio, cioè quali risposte vengono date alla domanda-guida non ancora dispiegata che chiede che cosa è l'ente?

Una risposta – grosso modo è quella di Parmenide – dice: *l'ente è*; una risposta singolare; certo, ma una risposta molto profonda, perché con essa è al tempo stesso fissato per la prima volta e per tutto l'avvenire, anche per Nietzsche, che cosa significano «è» ed «essere»: stabilità e presenza, eterno presente.

L'altra risposta – grosso modo è quella di Eraclito – dice: *l'ente diviene*; l'ente è essente nel divenire costante, nello svilupparsi e nel corrispettivo corrompersi.

In che misura il pensiero di Nietzsche è ora la fine, cioè la fusione conclusiva, che si slancia all'indietro, di queste due determinazioni fondamentali dell'ente? Intanto in quanto Nietzsche dice che l'ente è qualcosa che è diventato fisso, stabile, e che è nel creare e distruggere costanti. Ma l'ente è *l'una e l'altra cosa* non in un accostamento esteriore, bensì l'ente è, in fondo, creare (divenire) costante e in quanto creare ha bisogno di ciò che è stato fissato, da un lato per superarlo e, dall'altro, come di ciò che va fissato e in cui il creante si porta oltre se stesso e si trasfigura. L'essenza dell'ente è il divenire, ma il diveniente è e ha essere soltanto nella trasfigurazione creatrice. L'ente e il diveniente sono fusi insieme nel pensiero fondamentale che il diveniente è in quanto, nel creare, *diviene essendo e divenendo è*. Ma questo «divenire essendo» diventa ente diveniente nel costante divenire per cui ciò che è diventato fisso in quanto irrigiditosi diventa ciò che è stato reso fisso come trasfigurazione liberatrice.

Al tempo dell'emergere del pensiero dell'eterno ritorno, nel 1881/82, Nietzsche scrive una volta: «Imprimiamo l'immagine dell'eternità sulla nostra vita» (XII, 66, n. 124 [V, II, 389]). Ciò vuol dire: portiamo in noi in quanto enti, e quindi nell'ente nel suo insieme, l'eternizzazione, la trasfigurazione del diveniente *in quanto* diviene ente, e precisamente in modo che tale eternizzazione provenga dall'ente stesso, per esso si eriga e in esso stia.

Questa esigenza metafisica fondamentale, che viene a capo della domanda-guida, è espressa alcuni anni più tardi in una annotazione piuttosto lunga intitolata «*Ricapitolazione*», cioè riassunto dei capisaldi della sua filosofia

in poche tesi (*La volontà di potenza*, n. 617 [VIII, I, 297-98, n. 7 (54)]; presumibilmente inizio del 1886). La «ricapitolazione» incomincia con l'affermazione: «*Imprimere* al divenire il carattere dell'essere – è questa la *suprema volontà di potenza*». Questo non significa: eliminare e sostituire il divenire in quanto instabile – è questo infatti che si intende – con l'ente in quanto ciò che è stabile; ma significa: dare al divenire la forma dell'ente in modo che, *in quanto diveniente*, venga mantenuto e abbia consistenza, cioè *sia*. L'impressione, cioè la trasformazione del diveniente in ente, è la *suprema volontà di potenza*. In questo trasformare, la volontà di potenza si fa valere nella sua essenza nel modo più puro.

Che cosa è questo trasformare in cui qualcosa di diveniente diventa ente? È il configurare il diveniente nelle sue supreme possibilità, nelle quali esso si trasfigura e ottiene consistenza in quanto sono le sue misure e i suoi ambiti. Questo trasformare è il creare. Creare, in quanto creare andando al di là di sé, è nell'intimo: stare nell'attimo (*Augenblick*) della decisione, attimo nel quale ciò che è stato finora ed è dato in dote viene elevato in ciò che è dato e progettato come compito, e così conservato. Questa istantaneità (*Augenblicklichkeit*) del creare è l'essenza dell'eternità effettiva (*wirklich*), efficiente (*wirkend*), la quale ottiene la sua somma nettezza e ampiezza in quanto attimo dell'eternità dell'eterno ritorno. La trasformazione del diveniente in ente – la volontà di potenza nella sua forma suprema – è, nella sua essenza più profonda, istantaneità, cioè eterno ritorno dell'uguale. La volontà di potenza in quanto *costituzione* dell'ente è così com'è soltanto sul fondamento del *modo* di essere in cui Nietzsche progetta l'ente nel suo insieme.

La volontà di potenza è, nell'essenza e secondo la sua intima possibilità, eterno ritorno dell'uguale.

Che questa interpretazione colga nel segno, lo si vede inequivocabilmente anche nel brano intitolato «*Ricapitolazione*». All'affermazione summenzionata che dice: «*Imprimere* al divenire il carattere dell'essere – è questa la *suprema volontà di potenza*» segue, subito dopo, l'affermazione: «*Che tutto ritorni*, è l'estremo avvicinamento di un mondo del divenire a quello dell'essere: *culmine della contemplazione*» [VIII, I, 297]. Non può essere detto in termini più chiari: 1) come e su quale fondamento è intesa l'impressione dell'essere sul divenire, 2) che il pensiero del-

l'eterno ritorno dell'uguale, anche e proprio al tempo dell'apparente preminenza del pensiero della volontà di potenza, rimane *il* pensiero dei pensieri che la filosofia di Nietzsche incessantemente pensa.

(Nella discussione dei piani relativi all'«opera capitale» [cfr. sopra p. 351] alcuni ascoltatori hanno notato che gli abbozzi dei piani dell'ultimo anno di attività [1888], nel titolo del rispettivo quarto e ultimo libro, nominano «Dioniso», dio sul quale finora nel corso non si è detto nulla.

È però degno di nota ciò che, nei titoli, segue al nome del Dio: «Filosofia dell'eterno ritorno» o semplicemente «*philosophos*».

Questi titoli significano per Nietzsche: *ciò che* le parole «Dioniso» e «dionisiaco» nominano viene inteso e compreso soltanto se è pensato l'«eterno ritorno dell'uguale». Ciò che però eternamente ritorna come l'uguale e in tal modo è, cioè costantemente si presenta, ha la costituzione d'essere della «volontà di potenza». Il nome mitico *Dioniso* diventa, nel senso del pensatore Nietzsche, un nome *pensato* fino in fondo soltanto se noi tentiamo di pensare la *coappartenenza* di «volontà di potenza» ed «eterno ritorno dell'uguale», cioè se cerchiamo quelle determinazioni dell'essere che fin dall'inizio del pensiero greco guidano ogni pensare sull'ente in quanto tale. — [Di Dioniso e del dionisiaco trattano due scritti apparsi pochi anni fa: Walter Friedrich Otto, *Dionysos, Mythos und Kultus*, Klostermann, Frankfurt a.M., 1933,* e Karl Reinhardt, *Nietzsches Klage der Ariadne* [Il lamento di Arianna in Nietzsche], in «Die Antike. Zeitschrift für Kunst und Kultur des klassischen Altertums», XI, 1935, pp. 85-109, e separatamente Klostermann, Frankfurt a.M., 1936]).

Nel suo pensiero più essenziale dell'eterno ritorno dell'uguale, Nietzsche fonde in una le due determinazioni dell'essere ricavate dall'inizio della filosofia occidentale — l'ente come divenire e l'ente come stabilità.

Ma possiamo noi ora caratterizzare come fine un tale venire a capo dell'inizio della filosofia occidentale? Non è piuttosto un ridestare l'inizio — quindi esso stesso un inizio e, dunque, il contrario di una fine? Eppure la posizio-

* *Dioniso. Mito e culto*, trad. it. di Albina Ferretti Calenda, Il melangolo, Genova, 1990.

ne metafisica di fondo di Nietzsche è la fine della filosofia occidentale; perché l'aspetto decisivo non è *il fatto che* le determinazioni fondamentali dell'inizio vengano fuse insieme e *che* il pensiero di Nietzsche si lanci indietto nell'inizio — l'aspetto essenziale dal punto di vista metafisico è *come* ciò accada. La questione è se Nietzsche pervenga di nuovo all'inizio iniziale, all'inizio come inizio che inizia. E a questo dobbiamo rispondere: no!

Né Nietzsche né alcun altro pensatore a lui precedente — e nemmeno proprio colui che prima di Nietzsche pensò per la prima volta la *storia* della filosofia in modo filosofico, cioè Hegel — pervengono nell'inizio iniziale, ma essi vedono già l'inizio solo alla luce di quello che è già un derivato dell'inizio e la messa a tacere dell'inizio: alla luce della filosofia platonica. Ciò non può essere qui mostrato nei particolari. Nietzsche stesso designa ben presto la sua filosofia un platonismo rovesciato. Il rovesciamento non elimina la posizione platonica di fondo, ma anzi la consolida proprio sotto l'apparenza che essa sia eliminata.

L'essenziale però rimane: poiché il pensiero metafisico di Nietzsche ritorna all'inizio, il circolo si chiude; in quanto tuttavia si fa valere non l'inizio iniziale, ma l'inizio già messo a tacere, il circolo si impiglia nel suo proprio irrigidimento non più iniziale. Il circolo che *in tal modo* si chiude non dà più via libera, ora, a nessuna possibilità di domandare in modo essenziale la domanda-guida. La metafisica, la trattazione della domanda-guida, è alla fine. Questa sembra essere una cognizione infruttuosa e sconsolata, la constatazione di un cessare e di uno smorzarsi (*Ausklang*). Ma non è così.

Poiché la posizione metafisica di fondo di Nietzsche è, nel senso illustrato, la fine della metafisica, vi si attua per questo il massimo e più profondo raccoglimento, cioè il compimento di tutte le posizioni di fondo essenziali della filosofia occidentale da Platone in poi, e alla luce del platonismo, in una posizione di fondo che ne è determinata, ma che è a sua volta creativa. Essa rimane tuttavia una posizione metafisica di fondo realmente operante soltanto se viene dispiegata in tutte le sue forze e i suoi domini essenziali come *controposizione*. La filosofia di Nietzsche — rivolta in sé all'indietro — deve diventare, anche per un pensiero che guarda al di là di essa, la controposizione in avanti. Poiché però la posizione di fondo di Nietzsche nella metafisica occidentale ne è la fine, essa può essere

la controposizione per l'altro inizio soltanto se questo si pone di fronte, *domandando*, al primo inizio come un inizio che si inizia nella sua più propria originarietà. Dopo tutto ciò che è stato detto, questo può significare soltanto: la tradizionale domanda della filosofia che tutto determina e conduce, la domanda-guida « che cosa è l'ente? », deve essere dispiegata venendo *fuori da* essa e andando *oltre* essa stessa in un domandare più originario.

Nietzsche medesimo, per caratterizzare ciò che noi chiamiamo la sua posizione metafisica di fondo, ha scelto una locuzione che da allora viene spesso e volentieri adoperata per designare la sua filosofia: *amor fati* – l'amore della necessità (cfr. l'Epilogo di *Nietzsche contra Wagner*; VIII, 206 [VI, III, 411]). Sennonché, questa locuzione esprime la posizione metafisica di fondo di Nietzsche soltanto se comprendiamo le due parole *amor* e *fatum* e soprattutto la loro fusione in base al pensiero più proprio di Nietzsche e non vi mescoliamo rappresentazioni correnti qualsiasi.

Amor – l'amore è da intendere come *volontà*, come la volontà che vuole che la cosa amata sia nella sua essenza ciò che è. La più alta, più ampia e più decisiva volontà di questo genere è la volontà come trasfigurazione che espone ed eleva ciò che nella sua essenza è voluto alle supreme possibilità del suo essere.

Fatum – la necessità (*Notwendigkeit*) è da intendere non come fatalità arbitraria, che si svolge in un qualche luogo e che è lasciata a se stessa, ma come quella svolta della necessità (*Wende der Not*) che si svela, nel coglimento dell'attimo, come l'eternità della pienezza del divenire dell'ente nel suo insieme: *circulus vitiosus deus*.

Amor fati è la volontà trasfiguratrice di appartenere a ciò che dell'ente è massimamente ente. Il *fatum* è desolato e intricato e opprimente per chi si limita a starsene lì e da esso si lascia sopraffare. Il *fatum* è invece sublime ed è il sommo piacere per colui che sa e capisce di appartenervi in quanto è creativo, cioè, sempre, deciso. Questo sapere non è altro che il sapere che necessariamente palpita in quell'amore.

Il pensatore domanda dell'ente nel suo insieme in quanto tale, del mondo in quanto tale. In tal modo, egli pensa sempre già al primo passo oltre il mondo e quindi rifacendosi contemporaneamente a esso. Egli pensa andando oltre, verso ciò *intorno a cui* un mondo si fa mon-

do. Là dove questo « intorno a cui » non è nominato costantemente e a voce alta, ma viene taciuto nel più intimo domandare, è pensato nel modo più profondo e più puro. Perché il taciuto è ciò che è autenticamente conservato e, in quanto più conservato, è ciò che è più prossimo e più reale. Quello che all'intelletto comune si presenta e non può non presentarsi come « ateismo » è in fondo il contrario. E così pure: là dove si tratta del nulla e della morte, è pensato nel modo più profondo l'essere e nient'altro che l'essere, mentre coloro che pretendono di occuparsi soltanto del « reale » vagano in ciò che è nullo.

Il sommo dire del pensiero consiste non semplicemente nel tacere ciò che va propriamente detto nel dire, ma nel dirlo in modo che sia nominato nel non dire: il dire del pensiero è un conquistare con il tacere (*Erschweigen*). Questo dire corrisponde pure alla più profonda essenza del linguaggio, il quale ha la sua origine nel tacere. In quanto è colui che conquista con il tacere, il pensatore entra a suo modo nel rango del poeta e tuttavia rimane perennemente da lui separato, come pure, viceversa, il poeta rimane separato dal pensatore.

« Intorno all'eroe tutto diventa tragedia, intorno al semidio tutto diventa dramma satiresco; e intorno a Dio tutto diventa – che cosa? “mondo”, forse? ».

III

LA VOLONTÀ DI POTENZA COME CONOSCENZA

*Nietzsche come pensatore del compimento
della metafisica*

Chi è Nietzsche, e soprattutto: chi *sarà*, lo sapremo non appena saremo in grado di pensare il pensiero a cui egli ha dato forma nella locuzione «volontà di potenza». Nietzsche è il pensatore che ha seguito il *corso* di pensiero (*Gedanken-Gang*) fino alla «volontà di potenza». Giammai esprimeremo chi è Nietzsche per mezzo di un resoconto storiografico sulla sua vita o attraverso una esposizione del contenuto dei suoi scritti. Chi è Nietzsche, non vogliamo né dobbiamo nemmeno saperlo se e fintanto che, nel farlo, ci riferiamo solo alla personalità, alla figura storica, all'oggetto psicologico e alle sue produzioni. Ma come? Nietzsche non ha lui stesso portato a compimento per la stampa, come ultima cosa, lo scritto intitolato *Ecce homo. Come si diventa ciò che si è*? Non esprime forse *Ecce homo* la sua ultima volontà, che ci si occupi cioè di lui, di quest'uomo, e ci si lasci dire da lui ciò che è contenuto nei capitoli dello scritto: «Perché sono così saggio», «Perché sono così accorto», «Perché scrivo libri così buoni», «Perché io sono un destino»? Non viene qui alla luce il punto culminante di un'autopresentazione senza freni e di uno smodato narcisismo?

È una procedura a buon mercato, e quindi sovente esercitata, quella di prendere questa esibizione della propria natura e del proprio volere come primo sintomo del prorompere della follia. Sennonché, in *Ecce homo* non si tratta né della biografia di Nietzsche né della persona del «signor Nietzsche» – ma veramente di un «destino»; non però della sorte di un singolo, bensì della storia dell'epoca moderna quale epoca finale dell'Occidente. Ma del destino di questo portatore del destino occidentale fa parte naturalmente anche il fatto che (perlomeno finora) tutto ciò che Nietzsche voleva ottenere con i suoi scritti si è rovesciato nel suo contrario. Contro la sua intima volontà di una intensa autoanalisi e messa in scena psichica, fisica e spirituale dell'uomo, che ha come conseguenza finale e indiretta la pubblicità smodata di ogni faccenda umana «in immagini e suoni» mediante fotomontaggio e cronaca: un fenomeno dal carattere planetario che nella sua forma essenziale presenta senz'altro gli stessi tratti in America e in Russia, in Giappone e in Italia, in Inghilterra e in Germania, e che curiosamente è indipendente dalla volontà dei singoli, dalla specie dei popoli, degli stati, delle civiltà.

Nietzsche stesso ha fatto di sé, anzi, ha dovuto fare di sé, nell'orizzonte del suo e del nostro presente, una figura ambigua. Sta a noi cogliere dietro questa ambiguità ciò che è precorritore e unico, ciò che è decisivo e definitivo. A tal fine la condizione preliminare è il prescindere dall'«uomo», il fare astrazione dall'«opera» nella misura in cui essa viene vista come espressione dell'umanità, cioè alla luce dell'uomo. Infatti, ci si preclude perfino l'opera come tale fintanto che, in una qualsiasi forma, guardiamo obliquamente alla «vita» dell'uomo che ha creato l'opera, anziché domandare dell'essere e del mondo che soli fondano l'opera. Né la persona di Nietzsche né la sua opera ci interessano fintanto che facciamo di entrambe, nella loro coappartenenza, l'oggetto di un resoconto storiografico e psicologico.

La sola cosa che ci deve importare è la *traccia* che quel corso di pensiero fino alla volontà di potenza ha segnato nella storia dell'essere, ossia: nelle regioni ancora non toccate da future decisioni.

Nietzsche fa parte dei pensatori essenziali. Diamo il nome di «pensatori» a quegli eletti tra gli uomini che so-

no destinati a pensare un unico pensiero – e questo sempre «sull'» *ente nel suo insieme*. Ogni pensatore pensa soltanto un *unico* pensiero. Per giungere a dominare, questo non ha bisogno né di magnificazione né di influenza. A differenza di un pensatore, scrittori e scienziati «hanno» invece rispettivamente molti e moltissimi pensieri, ovvero intuizioni, che si possono tradurre nella particolarmente apprezzata «realtà» e che vengono pure valutati soltanto secondo questa capacità di essere tradotti.

Il pensiero di volta in volta unico di un pensatore è invece ciò intorno a cui improvvisamente e inavvertitamente, nella quiete più quieta, tutto l'ente ruota. I pensatori sono i fondatori di ciò che non si rende mai visibile per immagini, che non può mai essere raccontato storiograficamente né calcolato tecnicamente, ma che tuttavia domina senza avere bisogno del potere. I pensatori sono sempre unilaterali, secondo quell'unico lato che fu già assegnato loro con una semplice sentenza agli albori della storia del pensiero. La sentenza risale a uno dei più antichi pensatori dell'Occidente, Periandro di Corinto, che è annoverato tra i «sette sapienti». Essa afferma: μελέτα τὸ πᾶν, «prenditi cura dell'ente nel suo insieme».

Ora, però, tra i pensatori sono pensatori essenziali quelli il cui unico pensiero mira a un'unica e suprema decisione, sia come preparazione di questa decisione, sia come sua decisa attuazione. La parola «decisione» («*Entscheidung*»), insidiosa e già quasi consunta, viene oggi adoperata particolarmente volentieri dove tutto è da tempo deciso o viene ritenuto deciso. L'abuso quasi inverosimile della parola «decisione» non può impedirci di lasciarle quel contenuto in forza del quale essa rimane riferita alla più intima scissione (*Scheidung*) e alla estrema distinzione (*Unterscheidung*). Ma questa è la distinzione tra l'ente nel suo insieme, che include dèi e uomini, mondo e terra, e l'essere il cui dominio soltanto consente o rifiuta a qualunque ente di essere *quell'*ente che esso può essere.

La decisione suprema che può capitare, e che diventa di volta in volta il fondamento di tutta la storia, è quella tra il predominio (*Vormacht*) dell'ente e il dominio (*Herrschaft*) dell'essere. Pertanto, quantunque e comunque l'ente nel suo insieme venga esplicitamente pensato, il pensiero sta nel raggio di pericolo di questa decisione. Giammai essa è opera dell'uomo e viene da questi attuata. Il

suo cadere (*Ausfall*) e dirimere (*Austrag*) decidono piuttosto sull'uomo e, in altro modo, sul dio.

Nietzsche è un pensatore essenziale perché pensa mirando in senso risoluto a questa decisione, senza eluderla, e prepara il suo avvento, pur senza misurarla e dominarla nella sua occulta estensione.

Questa infatti è l'altra cosa che distingue il pensatore: che in forza del suo sapere egli arriva a sapere in quale misura *non* può sapere cose essenziali. Ma questo sapere di non sapere, in quanto non sapere, non dobbiamo in alcun modo confonderlo con ciò che per esempio nelle scienze viene ammesso come confine della conoscenza e limitatezza delle conoscenze. Si pensa qui al fatto che la facoltà conoscitiva umana è finita. Il conoscere comune cessa con la non conoscenza di ciò che sarebbe ancora conoscibile. Il sapere essenziale del pensatore incomincia con il sapere di qualcosa che non può essere saputo. Il ricercatore, nelle scienze, domanda per arrivare a risposte utilizzabili. Il pensatore domanda per fondare l'essere degno di domanda dell'ente nel suo insieme. Il ricercatore scientifico si muove sempre sul terreno del già deciso: che c'è natura, che c'è storia, che c'è arte, che queste cose possono essere fatte oggetto di osservazione. Per il pensatore non c'è nulla di simile; egli sta nella decisione che stabilisce che cosa in generale è e che cosa l'ente è.

Nietzsche sta in una decisione come tutti i pensatori occidentali prima di lui. Egli afferma, con loro, il predominio dell'ente rispetto all'essere, senza sapere ciò che è insito in tale affermazione. Ma al tempo stesso Nietzsche è quel pensatore occidentale che attua in modo incondizionato e definitivo l'affermazione di questo predominio dell'ente e che giunge così a stare nella più dura nettezza della decisione. Lo si vede dal fatto che nel suo unico pensiero, la volontà di potenza, egli pensa già il compimento dell'epoca moderna.

Nietzsche è la transizione dal periodo preparatorio dell'età moderna – nel calcolo storiografico l'età tra il 1600 e il 1900 – all'inizio del suo compimento. Lo spazio di tempo di questo compimento non lo conosciamo. Presumibilmente sarà molto breve e di tipo catastrofico oppure molto lungo nel senso di una sempre più durevole instaurazione di quanto già raggiunto. Mezze misure non troveranno più posto nell'attuale stadio della storia del pianeta. Poiché però la storia, secondo la sua essenza, si

fonda su una decisione sull'ente che non è né mai potrà essere pronunciata dalla storia stessa, ciò vale di ogni epoca della storia, in una impronta di volta in volta marcata e propria. Di qui soltanto le epoche ricevono la loro rispettiva delimitazione storica.

Finora, la posizione occidentale nella decisione e nei confronti della decisione tra il predominio dell'ente e il dominio dell'essere, cioè l'affermazione di quel predominio, si è dispiegata e sviluppata completamente in un pensiero che si può designare con il nome di « metafisica ». Qui « -fisica » vuol dire ciò che è « fisico » nel senso originariamente greco di τὰ φύσει ὄντα, « gli enti che sussistono e sono presenti in quanto tali da sé ». « Meta- » significa: via e al di là di – nel nostro caso: via e al di là dell'ente. Verso dove? Risposta: verso l'essere. L'essere, pensato in termini metafisici, è ciò che è pensato *muovendo dall'ente* quale sua determinazione più universale e *andando all'ente* quale suo fondamento e causa. L'idea cristiana che tutto l'ente sia causato da una causa prima è metafisica, in particolare lo è la versione greco-metafisica del racconto veterotestamentario della creazione. L'idea illuministica che tutto l'ente sia governato da una ragione universale è metafisica. L'ente vale come ciò che richiede una spiegazione. L'ente ha qui ogni volta la preminenza in quanto misura, in quanto fine, in quanto realizzazione dell'essere. Anche dove l'essere viene pensato nel senso di un « ideale » per l'ente, come *ciò che* e come *modo in cui* ogni ente deve essere, il singolo ente è, sì, sottomesso all'essere, nell'insieme però l'ideale è al servizio dell'ente, così come ogni potenza è più di tutto dipendente da ciò su cui predomina. Ma fa pure parte dell'essenza di ogni genuina potenza l'ignorare, anzi, il dover ignorare questa dipendenza, cioè il non poter mai ammetterla.

La metafisica pensa l'ente nel suo insieme secondo la sua preminenza nei confronti dell'essere. Tutto il pensiero occidentale, dai Greci fino a Nietzsche, è pensiero metafisico. Ogni epoca della storia occidentale ha il suo fondamento nella rispettiva metafisica. Nietzsche pensa già il compimento dell'età moderna. Il corso del suo pensiero fino alla volontà di potenza è l'anticipazione di quella metafisica dalla quale l'età moderna che va compendosi viene retta nel suo compimento. « Compimento » non significa qui l'ultima appesatura della parte ancora mancante, il riempimento finale di una lacuna finora

non eliminata. Compimento vuol dire spiegamento illimitato di tutte le potenze essenziali dell'ente, a lungo tenute in serbo, in quello che esse nell'insieme richiedono. Il compimento metafisico di un'epoca non è il mero esaurimento di qualcosa già noto. È la predisposizione (*Anlage*), per la prima volta incondizionata e fin dall'inizio completa, di ciò che è inatteso né mai è da attendere. Il compimento è, rispetto a ciò che è stato finora, il nuovo. Per questo esso non viene nemmeno mai visto né capito da coloro che non fanno che calcolare a ritroso.

Il pensiero nietzscheano della volontà di potenza pensa l'ente nel suo insieme, sicché il fondamento metafisico della storia dell'epoca presente e futura diventa visibile e al tempo stesso determinante. Il dominio determinante di una filosofia non può essere misurato attenendosi a quanto di essa, alla lettera, è noto, né dal numero di « adepti » e « sostenitori », né tanto meno dalla « bibliografia » che occasiona. Anche quando Nietzsche non sarà più noto nemmeno di nome, dominerà ciò che il suo pensiero dovette pensare. Ogni pensatore che pensa mirando a una decisione è mosso e consunto dalla cura di una necessità che non può ancora essere avvertita ed esperita durante la vita del pensatore, nel raggio della sua influenza constatabile in termini storiografici, ma non genuina.

Nel pensiero della volontà di potenza Nietzsche pensa già il fondamento metafisico del compimento dell'età moderna. Nel pensiero della volontà di potenza si compie anzitutto il pensiero metafisico stesso. Nietzsche, il pensatore del pensiero della volontà di potenza, è l'*ultimo metafisico* dell'Occidente. L'epoca il cui compimento si spiega nel suo pensiero, l'età moderna, è un'età finale. Cioè: un'epoca in cui, a un certo punto e in un certo modo, insorge la decisione storica che decide se questa epoca finale è la conclusione della storia occidentale oppure il controcanto (*Gegenspiel*) per un nuovo inizio. Percorrere il corso del pensiero di Nietzsche fino alla volontà di potenza significa: finire sotto gli occhi di questa decisione storica.

Finché uno non è egli stesso costretto al confronto speculativo con Nietzsche, il seguire, ripensandolo, il corso del pensiero di Nietzsche può avere come fine soltanto quello di avvicinarsi consapevolmente a ciò che « accade » (*geschieht*) nella storia (*Geschichte*) dell'età moderna.

Ciò che accade vuol dire: ciò che regge e forza la storia, ciò che innesca le casualità e dà spazio fin da principio alle risoluzioni, ciò che nell'ente, rappresentato in termini di oggetto e di stato di cose, è ciò che è. Ciò che così accade, non lo esperiamo mai mediante constatazioni storiografiche di quello che è « successo » (*passiert*). Come questa espressione lascia bene intendere, ciò che « succede » è quello che ci passa accanto sull'avanscena e sul retroscena del teatro pubblico degli avvenimenti e delle opinioni che emergono. Ciò che accade non può né potrà mai essere reso conoscibile in termini storiografici. Lo si può sapere soltanto in termini di pensiero, capendo ciò che la metafisica che predetermina l'epoca ha elevato a pensiero e parola. Indifferente rimane quella che altrimenti viene chiamata la « filosofia » di Nietzsche e che viene diligentemente comparata con le filosofie precedenti. È invece inaggrabile ciò che è giunto a esprimersi nel pensiero nietzscheano della volontà di potenza come fondamento storico di ciò che accade nella forma dell'età moderna della storia occidentale.

Sia che accogliamo la « filosofia » di Nietzsche nel nostro patrimonio culturale, sia che invece la lasciamo da parte, la cosa è, in entrambi i casi, ugualmente senza importanza. Fatale sarebbe soltanto se noi, senza laolutezza per il domandare genuino, ci « occupassimo » semplicemente di Nietzsche e ritenessimo questa « occupazione » un confronto speculativo con il suo unico pensiero. L'inequivocabile rifiuto di ogni filosofia è un atteggiamento che merita in ogni tempo rispetto; contiene infatti più filosofia di quanto esso stesso sappia. Il mero trastullarsi con pensieri filosofici a fini di intrattenimento o di rinnovamento spirituale, un trastullarsi che accampando varie riserve si tiene fuori, è deprecabile; non sa infatti che cosa è posto in gioco nel ragionamento di un pensatore.

La cosiddetta « opera capitale » di Nietzsche

Chiamiamo il pensiero della volontà di potenza di Nietzsche il suo *unico* pensiero. Con ciò è detto al tempo stesso che l'altro pensiero di Nietzsche, quello dell'eterno ritorno dell'uguale, è necessariamente incluso nel pensiero della volontà di potenza. Entrambi – volontà di potenza

ed eterno ritorno dell'uguale – dicono *la stessa cosa* e pensano *lo stesso* carattere fondamentale dell'ente nel suo insieme. Il pensiero dell'eterno ritorno dell'uguale è il compimento intimo – non a posteriori – del pensiero della volontà di potenza. Proprio per questo l'eterno ritorno dell'uguale fu pensato da Nietzsche cronologicamente prima del pensiero della volontà di potenza. Infatti ogni pensatore, quando pensa per la prima volta il suo unico pensiero, lo pensa nel suo compimento, ma non ancora nel suo spiegamento, cioè nella portata e nella pericolosità che sempre lo sopravanzano e che sono ancora da sopportare fino in fondo.

Dal tempo in cui il pensiero della volontà di potenza gli si fece chiaro e deciso (intorno al 1884 fino alle ultime settimane di lucidità, cioè alla fine del 1888), Nietzsche lottò per arrivare alla configurazione speculativa di questo unico pensiero. Letterariamente, nei piani e negli intenti di Nietzsche, questa configurazione aveva i tratti di quella che egli stesso, in conformità con la tradizione, chiama l'«opera capitale». Ma quest'«opera capitale» non fu mai portata a termine. Non solo non fu mai portata a termine, ma non giunse nemmeno mai a essere un'«opera» nel senso delle opere filosofiche dell'età moderna quali le *Meditationes de prima philosophia* di Descartes, la *Critica della ragione pura* di Kant, la *Fenomenologia dello spirito* di Hegel, le *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti che vi sono connessi* di Schelling.

Perché i ragionamenti di Nietzsche fino alla volontà di potenza non si fusero in un'«opera» del genere? Storici, psicologi, biografi e altre figure che incarnano la curiosità umana non conoscono in questi casi alcun imbarazzo. Nel «caso» di Nietzsche, per di più, ci sono abbastanza ragioni per spiegare in modo sufficiente all'opinione comune la mancanza dell'opera capitale.

Si dice che la copiosità del materiale, la molteplicità e l'estensione dei singoli ambiti nei quali si sarebbe dovuto provare che la volontà di potenza è il carattere fondamentale dell'ente non potevano più essere padroneggiati con uguale competenza da un singolo pensatore. Infatti anche la filosofia, dalla metà del secolo scorso, non può più sottrarsi alla specializzazione del lavoro in singole discipline – logica, etica, estetica, filosofia del linguaggio, filosofia politica e filosofia della religione – se essa deve

apportare qualcosa di più che non stereotipi vuoti e generici, al di là di quello che comunque si conosce già in modo più attendibile tramite le singole scienze. Ai tempi di Kant, o forse pure all'epoca di Hegel, può darsi che fosse ancora possibile padroneggiare con uguale competenza tutti i campi del sapere! Nel frattempo, tuttavia, le scienze del XIX secolo hanno non solo ampliato la conoscenza dell'ente in modo sorprendentemente ricco e rapido, ma hanno soprattutto sviluppato le procedure dell'indagine di tutte le regioni dell'ente fino a dare loro una pluriformità, una finezza e una sicurezza tali che ormai una conoscenza approssimativa di tutte le scienze sfiora appena la loro superficie. C'è tuttavia bisogno della conoscenza dei risultati e delle procedure di tutte le scienze, se si deve stabilire qualcosa di sufficientemente fondato sull'ente nel suo insieme. Senza questo fondamento scientifico qualunque metafisica rimane una costruzione campata in aria. Nemmeno Nietzsche arrivò più a padroneggiare in modo uniforme tutte le scienze.

Si fa inoltre notare che a Nietzsche sarebbe mancata l'attitudine al pensare rigorosamente dimostrativo e deduttivo per ampie connessioni – il «filosofare sistematico», come lo si chiama. Egli stesso avrebbe espresso la sua sfiducia nei confronti di tutti i «sistematici». Come sarebbe potuto riuscirci il sistema di tutto il sapere dell'ente nel suo insieme e quindi l'opera capitale «sistemica»?

Si constata inoltre che Nietzsche sarebbe caduto vittima di un esagerato impulso ad affermarsi e ad avere una influenza immediata. Il successo di Richard Wagner – che ben presto, prima ancora di saperlo veramente, Nietzsche scoperse quale suo autentico avversario – lo avrebbe privato della tranquillità necessaria per seguire il proprio cammino, lo avrebbe irritato e allontanato dall'esecuzione sovrana del compito principale, distogliendolo in una concitata attività pubblicistica.

Da ultimo si sottolinea che proprio negli anni in cui Nietzsche si arrovellava per dare forma speculativa alla volontà di potenza, la capacità lavorativa gli venne a mancare più sovente di prima, impedendogli l'esecuzione di un'«opera» siffatta. Mentre qualsiasi ricerca scientifica, per usare una immagine, corre sempre lungo una linea e può continuare dal punto in cui era in precedenza cessata, il pensiero speculativo, per ogni passo, deve

ogni volta mettere prima in atto il salto nel tutto e raccogliersi al centro di un circolo.

Queste e altre spiegazioni della mancata realizzazione dell'«opera» sono corrette. Possono essere perfino documentate con le dichiarazioni proprie di Nietzsche. Ma che ne è del presupposto in merito al quale vengono avanzate con tanto zelo queste spiegazioni? Questo presupposto – cioè che si debba trattare di un'«opera», e precisamente del genere delle ben note «opere capitali» della filosofia – non è fondato; e non può nemmeno esserlo, giacché questo presupposto è non vero, in quanto va contro l'essenza e il tipo di pensiero che è la volontà di potenza.

Il fatto che Nietzsche stesso, in lettere alla sorella e ai pochi amici che lo aiutavano, e che lo capivano sempre meno, parli di un'«opera capitale», non prova ancora il diritto a quel presupposto. Nietzsche sapeva chiaramente che anche questi pochi a lui «molto vicini», con i quali ancora si confidava, non potevano valutare ciò di fronte a cui egli si vedeva posto. Le forme continuamente diverse nelle quali tentava con le sue varie pubblicazioni di far parlare il suo pensiero mostrano con chiarezza quanto decisamente egli sapesse che la forma da dare al suo pensiero fondamentale doveva essere qualcosa di diverso da un'opera nel senso tradizionale. L'incompiutezza, qualora ci si voglia arrischiare a sostenerla, non consiste punto nel fatto che non fu portata a termine un'opera «sulla» volontà di potenza; incompiutezza potrebbe significare soltanto che fece difetto al pensatore la forma interiore dell'unico pensiero. Ma forse non gli fece affatto difetto, forse il difetto sta soltanto in coloro per i quali Nietzsche seguì il corso del suo pensiero, ma che coprono questo corso con interpretazioni affrettate e attuali, con quel senno di poi, fin troppo facile e pernicioso, proprio di tutti coloro che arrivano in ritardo.

Soltanto presupponendo arbitrariamente un'opera da compiere e già di gran lunga assicurata nella sua essenza da modelli precedenti, si possono considerare gli inediti di Nietzsche come «frammenti», «schizzi», «lavori preliminari». Non rimane allora altra scelta. Se tuttavia questa presupposizione è fin dall'inizio infondata, e pure inadeguata al pensiero fondamentale di questo pensatore, allora questi ragionamenti rimasti inediti assumono un altro carattere.

In termini più prudenti: solo allora si origina la domanda che chiede come vadano presi questi ragionamenti, queste catene e salti di pensiero, per pensare adeguatamente ciò che vi è pensato e non deformarli secondo le nostre abitudini di pensiero.

Oggi è disponibile al pubblico un libro dal titolo: *La volontà di potenza*. Questo libro non è un'«opera» di Nietzsche. Tuttavia contiene soltanto cose stese da Nietzsche medesimo. Perfino il piano più generale dell'articolazione, nel quale furono inseriti testi stesi in anni diversi, è stato stabilito dallo stesso Nietzsche. Questa compilazione e pubblicazione in forma di libro delle annotazioni di Nietzsche dal 1882 al 1888, non del tutto arbitraria, fu fatta in un primo tentativo dopo la morte di Nietzsche e fu pubblicata nel 1901 come volume XV delle opere di Nietzsche. Un essenziale accrescimento dei frammenti qui accolti è contenuto nell'edizione della *Volontà di potenza* del 1906, che nel 1911 fu inserita in forma immutata, come volume XV e volume XVI, nella edizione in ottavo grande al posto della prima edizione del 1901.

Il libro di cui disponiamo, *La volontà di potenza*, non riproduce certo, né per completezza né soprattutto per il suo andamento e per il suo ritmo più propri, il ragionamento con cui Nietzsche arriva alla volontà di potenza, pur essendo sufficiente come supporto per tentare di seguire questo ragionamento e di pensare, nel suo corso, l'unico pensiero di Nietzsche. Soltanto, dobbiamo liberarci fin da principio, e ovunque, dell'ordinamento presentato nel libro.

Ma nel tentativo di penetrare nel corso del pensiero che porta alla volontà di potenza dobbiamo pur seguire un qualche ordinamento. Così, però, nella diversa scelta e nel diverso ordinamento dei brani, non procediamo in apparenza in modo meno arbitrario dei compilatori del libro di cui disponiamo e dal quale ricaviamo il testo. Senonché, noi evitiamo anzitutto di mescolare brani di periodi diversi, cosa che nel libro oggi disponibile è la regola. Per ora ci atteniamo inoltre a quei brani che risalgono al 1887/88, il periodo in cui Nietzsche raggiunse la massima lucidità e tranquillità del suo pensiero. Tra questi stessi brani scegliamo, di nuovo, quelli nei quali l'insieme del pensiero della volontà di potenza è felicemente riuscito ed è espresso in una compattezza che gli è propria. Pertanto non possiamo chiamare questi brani né fram-

menti né in generale brani. Se nondimeno manteniamo tale designazione, teniamo però presente che questi singoli brani non solo si includono o escludono nel contenuto, ma soprattutto si distinguono per la forma interna della loro configurazione e per la loro ampiezza, per la forza di raccoglimento e la lucidità del pensiero, per il grado visivo e l'acutezza del dire.

Questa premessa può bastare per togliere al nostro procedere la sembianza dell'arbitrario e del discontinuo. Noi distinguiamo sempre e in modo netto tra il libro intitolato *La volontà di potenza*, fabbricato a posteriori, e il *corso* occulto del pensiero che porta alla volontà di potenza, di cui tentiamo di ripensare la legge e la struttura interiori. Poiché non vogliamo leggere il libro *La volontà di potenza*, ma dobbiamo seguire il *corso* del pensiero fino alla volontà di potenza, apriamo il libro in un punto ben determinato.

*La volontà di potenza come principio di una nuova
posizione di valori*

Ci atteniamo a ciò che Nietzsche progettava di dire, secondo l'articolazione menzionata, nel *terzo libro* intitolato «Principio di una nuova posizione di valori». È infatti evidente che qui Nietzsche voleva dare forma ed espressione alla «nuova filosofia», alla *sua* «filosofia». Ora, se il pensiero unico ed essenziale di Nietzsche è la volontà di potenza, il titolo del terzo libro ci fornisce subito un importante chiarimento su ciò che la volontà di potenza è, senza che con questo noi capiamo già la sua autentica essenza. La volontà di potenza è il «principio di una nuova posizione di valori», e viceversa: il principio da fondare di una nuova posizione di valori è la volontà di potenza. Che cosa significa posizione di valori? Che cosa vuol dire la parola «valore»? La parola «valore» è entrata in circolazione come termine specifico anche grazie a Nietzsche: si parla di «valori culturali» di una nazione, dei «valori vitali» di un popolo, di «valori» «moralì», «estetici», «religiosi». Non si pensa un gran che in queste locuzioni, benché esse debbano pur contenere il richiamo a ciò che è sommo e ultimo.

La parola «valore» è per Nietzsche essenziale. Lo si vede subito dal testo del sottotitolo che egli dà al corso di

pensiero che porta alla volontà di potenza: «Tentativo di una trasvalutazione di tutti i valori». Valore significa per Nietzsche: condizione della vita, condizione affinché la vita sia «vita». Ma «vita», nel pensiero di Nietzsche, è il più delle volte la parola per indicare qualsiasi ente e l'ente nel suo insieme in quanto è. Talvolta significa però anche, in senso marcato, la *nostra* vita, cioè l'essere dell'uomo.

Nietzsche vede l'essenza della vita non – come la biologia e la teoria della vita del suo tempo, influenzate da Darwin – nell'«autoconservazione» (nella «lotta per la vita»), ma nel potenziamento oltre se stessa. Il valore, in quanto condizione della vita, deve pertanto essere pensato come ciò che regge, promuove e suscita il potenziamento della vita. Soltanto ciò che potenzia la vita, l'ente nel suo insieme, ha valore – più precisamente: è un valore. La caratterizzazione del valore come «condizione» della vita nel senso del potenziamento della vita è dapprima del tutto indeterminata. Benché il condizionante (il valore) renda di volta in volta da sé dipendente il condizionato (la vita), l'essenza del condizionante (del valore) è viceversa determinata, d'altro canto, dall'essenza di ciò che esso deve condizionare (della vita). Quale carattere essenziale il valore abbia in quanto condizione della vita, dipende dall'essenza della «vita», da ciò che contraddistingue questa essenza. Poiché Nietzsche dice che l'essenza della vita è potenziamento della vita, ci si domanderà allora che cosa faccia parte dell'essenza di un siffatto potenziamento. Il potenziamento, e tanto più quello che si attua *in* ciò che è potenziato e per suo stesso tramite, è un «*al di là di sé*». Ciò implica che nel potenziamento la vita getti dinanzi a sé più alte possibilità di se stessa e rimandi già se stessa a qualcosa di non ancora raggiunto, da raggiungere.

Nel potenziamento è insita una visione che prevede e che penetra (*vorblickendes Durchblicken*) nella cerchia di qualcosa di più alto, una «prospettiva». In quanto la vita, cioè qualsiasi ente, è potenziamento della vita, essa ha come tale un «carattere prospettico». Corrispondentemente questo carattere prospettico è proprio anche del «valore» in quanto condizione della vita. Il valore condiziona e determina «prospetticamente», di volta in volta, la fondamentale essenza «prospettica» della «vita». Questa indicazione intende al tempo stesso dire che il di-

scorso di Nietzsche sul « valore » come « condizione » della vita va tenuto fuori, fin dall'inizio, dall'ambito delle rappresentazioni comuni, dove pure si parla spesso di « condizioni di vita » – come quando si parla delle « condizioni di vita » di animali esistenti. « Vita », « condizione della vita », « valore », queste parole fondamentali del pensiero di Nietzsche hanno una loro determinatezza, e precisamente in base al suo pensiero fondamentale.

« Posizione di valori » significa allora: determinare e fissare quelle condizioni « prospettiche » che rendono vita la vita, cioè mettono al sicuro, nell'essenza, il suo potenziamento. E che cosa vuol dire *nuova* posizione di valori? Vuol dire che si sta preparando il rovesciamento di una posizione di valori molto vecchia e sussistente da moltissimo tempo. Questa vecchia posizione di valori è, in breve, quella platonico-cristiana, cioè la svalutazione dell'ente qui e ora presente in quanto è $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$, in quanto è ciò che in verità non dovrebbe essere perché rappresenta un derivato dell'ente vero e proprio, delle « idee » e dell'ordine divino; e se non è un derivato, è al massimo un passaggio fugace.

La vecchia posizione di valori, quella « che si è avuta finora », fornisce alla vita la prospettiva su qualcosa di soprasensibile e sopraterreno – $\epsilon\pi\epsilon\chi\epsilon\iota\nu\alpha$, « al di là » – in cui viene serbata la « vera beatitudine », a differenza di questa « valle di lacrime » che si chiama « terra » e « mondo ». Il rovesciamento della posizione di valori, il vecchio e il nuovo, può essere accennato con un detto di Nietzsche:

« “Che cosa devo fare per essere beato?” Non lo so, ma io ti dico: sii beato e poi fa' quello che ti piace » (XII, 285 [VII, 1/1, 181]; 1882-84).

La domanda è quella cristiana del *Vangelo*. La risposta di Nietzsche, nella forma, è ricalcata sul linguaggio biblico: « Ma io ti dico:... », mentre nel contenuto ne è il rovesciamento, in quanto l'essere beato non è *postposto* al fare come conseguenza, ma gli è *preposto* come fondamento. Ciò non dà però via libera alla sfrenatezza di istinti qualsiasi che spingono e trascinano in una qualche direzione, ma: « *sii beato* » – tutto sta in questo.

Nuova posizione di valori vuol dire: porre altre condizioni prospettiche per « la vita ». Ma intenderemmo pur sempre l'espressione in modo insufficiente, se pensassi-

mo che che si tratti soltanto della posizione di nuove *condizioni* per la vita. Bisogna piuttosto determinare in modo nuovo l'essenza della *vita stessa* e insieme, cioè in una successione essenziale, le sue corrispondenti condizioni prospettiche. In quanto l'essenza della vita viene vista nel « potenziamento » della vita, tutte le condizioni che mirano soltanto alla sua conservazione decadono a condizioni che in fondo inibiscono o addirittura negano la vita, cioè il suo potenziamento prospettico, e che non solo proibiscono la possibilità di altre prospettive, ma prima ancora la scalzano alle radici. Le condizioni che inibiscono la vita sono allora, in termini rigorosi, non valori, ma *disvalori* (Unwerte).

Se la vita dovesse essere stata concepita finora solo come auto-« conservazione » al servizio di qualcos'altro di successivo, e se perciò l'essenza della vita come autopotenziamento dovesse essere stata misconosciuta, allora le condizioni della vita finora esistite, i « valori finora ritenuti supremi » (XVI, 421 [VIII, II, 84]), non sarebbero autentici valori; ci sarebbe allora bisogno di una « trasvalutazione di tutti i valori » mediante una « nuova posizione di valori ». Per questo Nietzsche, nel suo piano, prepone al terzo libro il secondo: « Critica dei valori [finora] supremi ».

La nuova posizione di valori, però, per potere stabilire le condizioni sufficienti e necessarie per la vita in quanto potenziamento della vita, deve rifarsi a ciò che la vita stessa è in quanto autopotenziamento, a ciò che rende possibile questa essenza della vita nel suo fondamento. Il fondamento, ciò con cui qualcosa incomincia nella sua essenza, ciò da cui proviene e in cui rimane radicato, si dice in greco ἀρχή, in latino *principium*, principio.

Il principio di una nuova posizione di valori è ciò che determina nel suo fondamento essenziale la vita, di cui i valori sono le condizioni prospettiche. Se però il principio di una nuova posizione di valori è la volontà di potenza, ciò significa allora: la vita, cioè l'ente nel suo insieme, è essa stessa, nella sua essenza fondamentale e nel suo fondamento essenziale, volontà di potenza e niente altro. Così, una annotazione dell'ultimo anno di attività attacca con le parole: « Se l'intima essenza dell'essere è volontà di potenza ... » (*La volontà di potenza*, n. 693 [VIII, III, 50]; marzo-giugno 1888).

Già in precedenza (1885) Nietzsche inizia una catena

di pensieri con la domanda: « E sapete anche che cos'è per me "il mondo"? » [VII, III, 292]. Per « mondo » egli intende l'ente nel suo insieme ed equipara sovente la parola a « vita », così come noi equipariamo volentieri « visione del mondo » (*Weltanschauung*) a « visione della vita » (*Lebensanschauung*). Egli risponde:

« *Questo mondo è la volontà di potenza – e nient'altro!* E anche voi stessi siete questa volontà di potenza – e nient'altro! » (*La volontà di potenza*, n. 1067 [VII, III, 293]).

Nel pensiero unico della volontà di potenza Nietzsche pensa il carattere fondamentale dell'ente nel suo insieme. Il detto della sua metafisica, cioè della determinazione dell'ente nel suo insieme, è: *la vita è volontà di potenza*.

È in ciò insita una tesi duplice, eppure unitaria:

- 1) l'ente nella sua totalità è « vita »;
- 2) l'essenza della vita è « volontà di potenza ».

Con questo detto: la vita è volontà di potenza, si compie la metafisica occidentale, all'inizio della quale stanno le oscure parole: l'ente nel suo insieme è φύσις. Il detto di Nietzsche: l'ente nel suo insieme è volontà di potenza, asserisce dell'ente nel suo insieme ciò che all'inizio del pensiero metafisico è predeterminato come possibilità, e che per un inevitabile decadimento di questo inizio è diventato inaggirabile. Questo detto non annuncia un parere personale di Nietzsche come individuo singolo. Il pensatore che proferisce questo detto è « un destino ». Ciò vuol dire: l'essere pensatore, che è proprio di questo pensatore e di ogni pensatore essenziale dell'Occidente, consiste nella quasi *disumana* fedeltà alla storia più occulta dell'Occidente. Ma questa storia è la lotta poetante e pensante per la parola che indichi l'ente nel suo insieme. A ogni pubblico della storia universale, per la sua essenza, difettano l'occhio e l'orecchio, la misura e il cuore per questa lotta poetante-pensante per la parola dell'essere. Questa lotta si gioca al di là di guerra e pace, all'infuori di successo e disfatta, mai toccata da fama e rumore, incurante della sorte di singoli individui.

L'ente nel suo insieme è volontà di potenza. In quanto tale essa è il principio di una nuova posizione di valori. Ma che cosa significa ora « volontà di potenza »? Noi comprendiamo che cosa significa « volontà », perché sperimentiamo in noi qualcosa del genere, nel volere ma anche

soltanto nel non volere. Alla stessa stregua noi associamo alla parola « potenza » un'idea approssimativa. « Volontà di potenza » è allora altresì un'idea chiara. Ma nulla sarebbe più pernicioso del voler seguire idee quotidiane abituali sulla « volontà di potenza » e del credere poi di sapere con ciò qualcosa del pensiero unico di Nietzsche.

Se il pensiero della volontà di potenza è il pensiero primo, cioè il pensiero supremo per rango della metafisica nietzscheana e quindi occidentale in genere, arriveremo allora a pensare decisamente questo primo e ultimo pensiero metafisico solo attraversando quei percorsi che Nietzsche stesso, il pensatore di questo pensiero, ha compiuto. Se la volontà di potenza è il carattere fondamentale di tutto l'ente, per pensare questo pensiero la si deve per così dire « incontrare » in ogni regione dell'ente: nella natura, nell'arte, nella storia, nella politica, nella scienza e nella conoscenza in generale. Tutto questo, in quanto è un ente, deve essere volontà di potenza. La scienza, per esempio, la conoscenza in generale, sono una forma della volontà di potenza. Una meditazione che pensa (nel senso del pensatore Nietzsche) sulla conoscenza – e sulla scienza in particolare – deve far vedere che cosa è la volontà di potenza.

Domandiamo pertanto con Nietzsche: che cosa è la conoscenza? Che cosa è la scienza? Dalla risposta – è volontà di potenza – veniamo a sapere subito, a un tempo, che cosa vuol dire volontà di potenza. Possiamo porre la stessa domanda riguardo all'arte, riguardo alla natura. Anzi, *non possiamo non porla*, se domandiamo la domanda dell'essenza della conoscenza. Perché, e in che modo, proprio per il pensiero di Nietzsche sussista un nesso speciale tra l'essenza della conoscenza, dell'arte e della « natura », non siamo in grado, in un primo momento, di vederlo.

La questione della conoscenza in generale e della scienza in particolare deve avere ora la priorità, non soltanto perché la « scienza » determina la regione più propria del nostro lavoro, ma soprattutto perché conoscenza e sapere sono giunti ad avere nella storia dell'Occidente una potenza essenziale. La « scienza » non è soltanto un campo di attività « culturale » tra altri, ma la scienza è una potenza fondamentale in quel confronto in forza del quale l'uomo occidentale in generale si comporta in rapporto all'ente e, nel farlo, si afferma. Quando oggi nelle pagine economiche dei giornali si presenta « l'imballag-

gio » come oggetto di una « scienza matura per l'università », non si fa dello « spirito fuori luogo »; e quando si lavora a istituire una « scienza radiofonica » autonoma, questo non significa una degenerazione della « scienza »; piuttosto, queste manifestazioni sono solo le nuove propaggini di un processo che è in corso già da secoli e il cui fondamento metafisico sta nel fatto che ben presto, facendo seguito all'inizio della metafisica occidentale, la conoscenza e il sapere vengono concepiti come τέχνη. Domandare dell'essenza della conoscenza significa: arrivare a una consapevole esperienza di ciò che « propriamente » accade nella storia che noi siamo.

La conoscenza è per Nietzsche una forma della volontà di potenza. Ma che cosa intende Nietzsche quando dice « conoscenza »? È quello che deve essere anzitutto definito e descritto.

Qui, tuttavia, noi non tracciamo un nostro « quadro » della « teoria della conoscenza e della scienza » di Nietzsche alla maniera di una esposizione « storico-filosofica », ma ripensiamo esclusivamente e rigorosamente soltanto i suoi ragionamenti nella caratterizzazione delle sue annotazioni e riflessioni che ci sono accessibili.

Ciò che questo corso universitario vuole è perciò qualcosa di molto semplice e molto provvisorio: esso fornisce una guida per *pensare a fondo, domandando*, il pensiero fondamentale di Nietzsche. L'iniziazione, tuttavia, non si perde in una enumerazione di regole e di punti di vista che prescrivono come si debba fare, ma si attua come *esercizio*. In quanto, nel fare questo, tentiamo di pensare il pensiero fondamentale, ogni passo è una meditazione su ciò che « accade » nella storia occidentale. Questa storia non diventa mai un oggetto nella cui osservazione storiografica noi ci smarriamo; non è nemmeno uno stato da poter riscontrare psicologicamente in noi. Che cosa è allora? Lo sappiamo se *capiamo* la volontà di potenza, cioè non soltanto se possiamo immaginarci che cosa questa locuzione significhi, ma se comprendiamo che cos'è questo: volontà di potenza — *un dominio unico dell'essere « sull' » ente nel suo insieme* [nella forma velata dell'abbandono dell'ente da parte dell'essere].

*La conoscenza nel pensiero fondamentale di Nietzsche
sull'essenza della verità*

Che cosa è la conoscenza? Di che cosa domandiamo propriamente quando domandiamo la domanda relativa all'essenza della conoscenza? È proprio della posizione dell'uomo occidentale in mezzo all'ente, della determinazione, della fondazione e dello spiegamento di questa posizione rispetto all'ente, ossia della determinazione essenziale dell'ente nel suo insieme, cioè della metafisica occidentale, questa peculiarità: che l'uomo occidentale fin dall'inizio non poté non domandare la domanda: τί ἐστὶν ἐπιστήμη; « che cosa è conoscenza? ». Solo molto tardi, nel corso del XIX secolo, questa domanda metafisica diventò oggetto di occupazione scientifica, ossia oggetto di indagini psicologiche e biologiche. La domanda circa l'essenza della conoscenza diventò una questione di « formazione di teorie », cioè l'arena della teoria della conoscenza. Istituyendo comparazioni retrospettive e animati dall'indagine storico-filologica del passato, si trovò perfino che Aristotele e Platone, anzi, già Eraclito e Parmenide e poi più tardi Descartes, Kant e Schelling avevano praticato « anch'essi » tali « teorie della conoscenza », anche se però la « teoria della conoscenza » del vecchio Parmenide non poteva che essere piuttosto « imperfetta », dal momento che egli non aveva ancora a disposizione i metodi e gli apparati del XIX e XX secolo. Che i pensatori antichi e più grandi, Eraclito e Parmenide, abbiano meditato sull'essenza della conoscenza, è esatto; è anche un « fatto » però che a tutt'oggi a malapena noi avvertiamo e valutiamo esattamente che cosa questa meditazione sull'essenza della conoscenza vuol dire: il « pensare » in quanto filo conduttore del progetto dell'ente nel suo insieme che mira all'essere, l'inquietudine celata a se stessa in merito all'essenza velata di questo « filo conduttore » e dell'« insieme delle funzioni di un filo conduttore » in quanto tale.

Che questi pensatori e, corrispondentemente, i pensatori dell'età moderna abbiano « praticato » la « teoria della conoscenza » alla maniera degli studiosi di filosofia del XIX secolo è però un'opinione puerile, e ciò anche quando si ammette che Kant si è occupato di questo affare « gnoseologico » molto meglio dei « neokantiani » venuti dopo, che lo « migliorarono ». La menzione della malaesenza (*Unwesen*) della « teoria della conoscenza » erudita

potrebbe essere qui senz'altro tralasciata, se anche Nietzsche, in parte contro voglia, in parte con curiosità, non si fosse mosso in quest'aria soffocante e non ne fosse diventato dipendente. Poiché anche i pensatori più grandi, cioè quelli al tempo stesso più solitari, non dimorano in uno spazio sopraterrestre, in un luogo sopramondano, essi vengono sempre attornati e toccati, influenzati (*beeinflusst*) – come si suol dire – dal contemporaneo e dal tradizionale. Solo che la questione decisiva è se il loro pensiero autentico venga spiegato, anzi, anche soltanto prevalentemente lumeggiato in base agli influssi dell'ambiente e agli efflussi della loro disposizione « fisiologica », oppure se si capisca il loro unico pensiero in base a origini essenzialmente diverse, cioè in base a ciò che proprio questo pensiero apre e fonda. Nel seguire il pensiero di Nietzsche sull'essenza della conoscenza, noi non badiamo ai molteplici aspetti « fatali », di contemporaneità, cioè di « teoria della conoscenza », che ci sono in lui, ma soltanto a ciò in cui la posizione di fondo della metafisica dell'età moderna si dispiega e si compie. Questa « metafisicità » entra da se stessa, per il proprio peso essenziale, in una occulta connessione storica con l'inizio del pensiero occidentale presso i Greci. Noi non pensiamo questa connessione della metafisica occidentale con il suo inizio in termini storiografici: come catena di dipendenze e relazioni tra vedute, opinioni e « problemi » filosofici; sappiamo che questa connessione è ciò che oggi e in avvenire ancora accade ed è.

Pertanto dobbiamo mettere subito in chiaro ciò di cui si chiede quando si pone la domanda dell'essenza della conoscenza.

La conoscenza è ritenuta nella storia dell'Occidente quel comportamento e quell'atteggiamento del rappresentare (*Vor-stellen*) mediante il quale il vero viene colto e serbato come possesso. Una conoscenza che non sia vera non è soltanto una « conoscenza non vera », ma non è affatto conoscenza; nell'espressione « conoscenza vera » diciamo due volte la stessa cosa. Il vero e il suo possesso – o, in breve, la verità nel senso dell'« essere vero » che è stato riconosciuto – costituiscono l'essenza della conoscenza. Domandando che cosa sia la conoscenza, si domanda in fondo della verità e della sua essenza. E la verità? Se questa e quest'altra cosa vengono prese e tenute per ciò che è, chiamiamo allora questo tenere-per-tale un

tenere-per-vero. Il vero vuol dire qui Quello che è. Cogliere il vero significa prendere, rendere, passare ad altri e mantenere l'ente – nel rappresentare (*Vor-stellen*) e nell'asserire – così come esso è. Il vero e la verità stanno in intimo riferimento all'ente. La domanda che chiede dell'essenza della conoscenza è, in quanto domanda del vero e della verità, una domanda che chiede dell'ente. La domanda che chiede dell'ente, che cosa esso stesso sia come tale, domanda andando oltre l'ente, ma al tempo stesso rifacendosi a esso. La domanda della conoscenza è una domanda metafisica.

Se il pensiero della volontà di potenza in Nietzsche è il pensiero fondamentale della sua metafisica e l'ultimo pensiero della metafisica occidentale, allora l'essenza della conoscenza, cioè l'essenza della verità, dovrà essere determinata partendo dalla volontà di potenza. La verità contiene e dà ciò che è, l'ente in mezzo al quale l'uomo stesso è un ente, e precisamente in modo tale da comportarsi in rapporto all'ente. In ogni comportamento l'uomo si attiene quindi in qualche modo al vero. La verità è ciò a cui l'uomo aspira, ciò che egli esige che domini in ogni fare o non fare, in ogni auspicare e donare, esperire e plasmare, patire e superare. Si parla di una « volontà di verità ».

Poiché l'uomo in quanto ente si comporta in rapporto all'ente nel suo insieme e, nel farlo, pratica e cura rispettivamente un ambito dell'ente e, in esso, di volta in volta questo o quell'ente particolare, viene pretesa, stimata e venerata in termini espliciti o inesplorati la verità. Pertanto, si potrebbe cogliere l'essenza metafisica dell'uomo nella tesi: *l'uomo è il veneratore ma quindi anche il rinnegatore della verità*. La concezione della verità in Nietzsche viene dunque messa in chiaro, come dall'improvvisa luce di un lampo, con le parole che egli dice sulla venerazione della verità. In un'annotazione del 1884, nella quale egli incomincia consapevolmente a dare forma al pensiero della volontà di potenza, Nietzsche osserva:

« che la venerazione della verità è già la *conseguenza* di un'illusione » (*La volontà di potenza*, n. 602 [VII, II, 131]).

Che cosa è detto con ciò? Niente di meno che: la verità stessa è una « illusione » – una finzione; perché solo se le cose stanno così la *venerazione* della verità può essere la

conseguenza di una « illusione ». Se però nella nostra « vita » vive una volontà di potenza, e se la vita significa *potenziamento* della vita, « realizzazione » sempre più alta della vita e quindi vivificazione del reale, allora la verità, se è solo « illusione », « immaginazione », dunque qualcosa di irreale, diventa *derealizzazione*, impedimento, anzi, annientamento della vita. La verità non è allora una condizione della vita, un valore, ma un disvalore.

Ma che succede se cadono tutte le barriere tra verità e non verità e se tutto vale indifferentemente lo stesso, ossia è ugualmente nullo? Il nichilismo diventa allora realtà. Nietzsche vuole il nichilismo oppure vuole riconoscerlo e superarlo come tale? Vuole superarlo. Se di conseguenza la volontà di verità dovesse essere propria della vita, la verità, in quanto la sua essenza rimane illusione, non può essere il valore *supremo*. Ci deve essere un valore, una condizione del potenziamento prospettico della vita, che vale più della verità.

In effetti Nietzsche dice:

« che l'arte *vale più* della verità » (n. 853, par. 4 [VIII, III, 312]).

Solo l'arte garantisce e assicura prospetticamente la vita nella sua vitalità, cioè nelle possibilità del suo potenziamento, e precisamente contro il potere della verità. Perciò Nietzsche dice: « Abbiamo l'arte per non *perire a causa della verità* » (n. 822 [VIII, III, 289]). L'arte è un « valore » superiore, cioè una condizione prospettica della « vita » più originaria della verità. L'arte viene qui concepita *metafisicamente* come una condizione dell'ente, non solo in termini estetici come divertimento, non solo in termini biologico-antropologici come espressione di una vita e di una umanità, non solo in termini politici come testimonianza di una posizione di potere. Tutte queste interpretazioni dell'arte emerse nella storia metafisica dell'Occidente sono già soltanto conseguenze essenziali della determinazione metafisica che Nietzsche esprime e che già fin dall'inizio è prefigurata nel pensiero metafisico (cfr. la *Poetica* di Aristotele). L'arte sta in antitesi metafisica alla verità in quanto illusione.

Ma come? Non rappresenta proprio l'arte il non-reale, non è, proprio essa, « illusione » in senso vero e proprio, una parvenza bella, certo, ma pur sempre una parvenza?

Il carattere « illusionistico » non è forse ritenuto nelle teorie artistiche correnti l'essenza di ogni arte? Come potrebbe allora l'arte, in quanto illusione, affrontare e opporsi al potere distruttivo della verità, se è della sua stessa essenza? Oppure arte e verità sono soltanto specie diverse di illusione? Allora non diventa tutto « illusione », parvenza, nullità? Non possiamo schivare la domanda. Dobbiamo fin dall'inizio vedere complessivamente fino a che punto regga la caratterizzazione nietzscheana della verità come illusione. Infatti, il primo passo per pensare è resistere nelle genuine pretese del pensiero.

La verità: una illusione – è un detto terribile, però non un mero detto o una locuzione di uno scrittore presumibilmente esaltato, ma forse già storia, storia realissima, non da ieri soltanto, né solo fino a domani. La verità sempre e solo una illusione? E la conoscenza sempre e solo il fissare una parvenza, il salvarsi in una sembianza? Quanto raramente osiamo sostenere questa domanda, cioè domandarla fino in fondo e prendere piede là dove incomincia il pensiero speculativo! Che ciò accada così raramente, ha la sua ragione non tanto nell'indolenza e nella superficialità abituali dell'uomo, quanto piuttosto nello zelo e nella superiorità dell'acume filosofico e di ciò che si ritiene tale. Infatti, di fronte a una tesi quale quella menzionata, si è subito pronti a difendersi con una dimostrazione annientante. La verità è una illusione, dice il signor Nietzsche. Ma allora, se Nietzsche vuole essere « coerente » – e non v'è nulla al di sopra della « coerenza » – allora la stessa tesi di Nietzsche sulla verità è una illusione, e allora non c'è più bisogno che perdiamo altro tempo con essa.

L'acume vuoto, che si ammantava di questa sorta di confutazione, desta l'impressione che tutto sia sbrigato. Una cosa, però, dimentica nella sua confutazione della tesi nietzscheana sulla verità come illusione, cioè che se la tesi di Nietzsche è vera, non soltanto questa tesi stessa, in quanto vera, diventa illusione, ma altrettanto necessariamente deve essere una « illusione » anche l'inferenza qui prodotta come confutazione di Nietzsche. Ma il fautore dell'acume, fattosi *ancora* più furbo, replicherà che allora anche la nostra caratterizzazione della sua confutazione come illusione rimane a sua volta illusione. Certo – e questo confutarsi a vicenda potrebbe venire continuato all'infinito, per confermare sempre e soltanto ciò di cui

fin dal primo passo si fa uso: cioè che la verità è un'illusione. Questa tesi non soltanto non viene scossa dagli artifici confutatorii del mero acume, ma non ne viene nemmeno sfiorata.

Certo, l'intelletto comune vede in questa specie di confutazione un procedimento molto efficace. Viene detto anche « colpire l'avversario con la sua stessa arma ». Senonché, non si vede che con questo procedimento non si arriva nemmeno a strappare l'arma all'avversario, né si può strappargliela, perché si rinuncia a cercare di prenderla (*greifen*), cioè anzitutto di *comprendere* (*begreifen*) ciò che la tesi vuol dire. Poiché tuttavia questi artifici vengono ripetutamente e continuamente tirati in ballo per i principi e per i pensieri fondamentali dei pensatori, l'osservazione parentetica sul confutare era necessaria. Ne desumiamo contemporaneamente quattro cose che restano importanti da sapere per la genuina attuazione di ogni meditazione essenziale.

1) Tali confutazioni hanno la dubbia caratteristica di rimanere nel vuoto e nell'infondato. La tesi: « La verità è una illusione » viene semplicemente applicata a se stessa come una « verità » tra le altre – senza meditare su ciò che qui illusione sta a significare, senza domandare come, e per quale ragione, l'« illusione » possa mai connettersi con l'essenza della verità.

2) Tali confutazioni hanno le sembianze della più rigorosa coerenza. Ma la coerenza ha subito fine, se deve valere anche per colui che confuta. Si pretende qui, richiamandosi alla logica quale suprema istanza del pensiero, che essa debba valere soltanto per l'avversario. Tali confutazioni sono la forma più capziosa per espellere il pensiero dalla meditazione genuina, interrogante.

3) Una tesi essenziale, come quella di Nietzsche sulla verità, non può inoltre essere confutata con tesi che, già come tesi, in quanto debbono asserire qualcosa di vero, le rimangono sottomesse, così come una casa, per essere solida, non può rifiutare di avere dei muri portanti.

4) Tesi del tipo di quella di Nietzsche non si lasciano affatto confutare; infatti una confutazione nel senso della dimostrazione dell'inesattezza non ha qui alcun senso; ogni tesi essenziale rimanda a un fondamento che non può essere tolto di mezzo, ma che esige invece di essere scandagliato più a fondo. Con tutto il rispetto per il sano buonsenso, ci sono però ambiti, e sono quelli più essen-

ziali, ai quali esso non arriva. Ci sono cose che richiedono un modo di pensare *più rigoroso*. Se in ogni pensare deve dominare la verità, è presumibile che l'essenza di quest'ultima non possa essere capita con il pensiero abituale e con le sue regole.

Certo, la tesi di Nietzsche che la venerazione della verità sarebbe già la conseguenza di una illusione, e la tesi che sta alla base di questa, cioè che la verità sarebbe una illusione, anzi l'illusione per eccellenza, suonano arbitrarie e strane. Queste tesi debbono non solo suonare, ma essere strane e terribili, perché, in quanto tesi speculative, parlano di ciò che accade di nascosto, sempre sottratto al pubblico. Per questo sarà necessario dare il giusto peso a questa prima indicazione relativa al pensiero fondamentale di Nietzsche sull'essenza della conoscenza e della verità. Ciò avverrà mostrando che la definizione nietzscheana dell'essenza della verità non è l'affermazione esagerata e infondata di un uomo che si intestardisce per mantenere a ogni costo la sua originalità, ma che la definizione essenziale della verità come « illusione » è essenzialmente connessa con l'interpretazione metafisica dell'ente, ed è quindi tanto antica e iniziale quanto la metafisica stessa.

In uno dei grandi iniziatori del pensiero metafisico, in Eraclito, si trova un detto (fr. 28) che nella sua prima parte, la sola da noi considerata, suona così: *δοκέοντα γὰρ ὁ δοκιμώτατος γινώσκει, φυλάσσει*. Nella nostra lingua, per quanto filosofica sia, questo detto e la sua chiara durezza e il controcanto occulto eppure annunciato del pensiero non possono essere resi in maniera adeguata. Per questo tentiamo subito una traduzione che spiega e parafrasa: « Cose che di volta in volta si mostrano – sono cose che appaiono ogni volta a uno soltanto e che inoltre il più famoso (colui che più di tutti è tenuto in considerazione e in fama) conosce; e il suo conoscere è: il custodire queste cose che di volta in volta semplicemente appaiono – il tenersi saldo a queste cose come a ciò che è saldo e dà sostegno ». In modo più conciso e conforme alla lettera del testo greco: « Avere vedute è infatti / soltanto anche / il conoscere di colui che è più famoso, il custodire / tenere salda una veduta ».

Dobbiamo tuttavia guardarci dal fraintendere questo detto nel senso gnoseologico moderno, volendo vedervi per esempio la distinzione kantiana tra « apparenza, fenomeno » e « cosa in sé » e falsificando per giunta il con-

cetto di « apparenza, fenomeno » (*Erscheinung*) in quello di « mera parvenza » (*bloßer Schein*). L'importanza del detto greco-antico riposa piuttosto nel fatto che ciò che si mostra, ciò che offre una vista e quindi la vista stessa hanno valore di ente perché « essente » significa: schiudersi, φύειν. L'essere presente schiudendosi è però l'imporsi e regnare essendo presente, φύσις. Solo sotto il potere di questa iniziale predeterminazione dell'ente come φύσις può essere capita anche la successiva interpretazione greca dell'entità dell'ente, ossia quella platonica. Infatti, come può altrimenti l'« idea » essere ciò che nell'ente è massimamente ente, se non è già deciso a priori che « essere ente » significa: mostrarsi schiudendosi e presentandosi: offrire l'aspetto (εἶδος), stabilire il volto (ἰδέα) che una « cosa » ha. δοκέοντα, « le cose che di volta in volta si mostrano » non sono per Eraclito equivalenti all'opinione meramente soggettiva, intesa in senso moderno, e precisamente per questa duplice ragione: 1) perché δοκεῖν significa: mostrarsi, apparire, e questo nella prospettiva dell'ente stesso; 2) perché i primi pensatori, e i Greci in generale, non hanno alcuna idea dell'uomo come io-soggetto. Proprio il più considerato – vale a dire: il più degno di fama – è tale perché ha la forza di prescindere da sé e scorgere unicamente ciò che « è ». Ma anche questo, anzi, proprio questo è « ciò che si mostra », la vista e l'immagine (*Bild*) che si offre. Avere il carattere di immagine non consiste nell'essere fatto apposta, per esempio nell'essere copia-immagine imitata (*nachgebildetes Abbild*). Il senso greco di « immagine » – se mai possiamo adoperare qui questa parola – è il *venire-in-luce*, φαντασία, intesa a sua volta come: entrare nella presenza. Con i mutamenti del concetto greco dell'essere nel corso della storia della metafisica si trasforma ogni volta anche il *concetto* occidentale di *immagine*. Nell'antichità, nel Medioevo, nell'età moderna, il termine « immagine » è diverso non solo nel contenuto e nel nome, ma anche nell'essenza.

« Immagine »:

- 1) Venire fuori nella presenza.
- 2) Corrispondenza e rimando entro l'ordine della creazione.
- 3) Oggetto rappresentante.

Per Eraclito conoscere significa: il catturare ciò che si mostra, il custodire la vista in quanto « veduta » che offre

qualcosa, l'« immagine » nel senso indicato della φαντασία. Nel conoscere viene fissato il vero; ciò che si mostra, l'immagine, viene assunto e preso in possesso (*in den Besitz auf- und eingenommen*); il vero è l'immagine formata-dentro, immaginata (*das ein-gebildete Bild*). La verità è formata-dentro, immaginazione (*Ein-bildung*); ma la parola è ora pensata nel senso greco, non in termini « psicologici » né gnoseologico-moderni.

Quando Nietzsche dice: la verità è « illusione », il suo detto significa ma anche non significa la stessa cosa che dice Eraclito. Significa la stessa cosa nella misura in cui il detto di Nietzsche presuppone *ancora*, come vedremo, l'iniziale interpretazione dell'ente nel suo insieme come φύσις; non significa la stessa cosa in quanto nel frattempo, specialmente con il pensiero dell'età moderna, l'iniziale interpretazione greca dell'ente è essenzialmente mutata, pur mantenendosi attraverso questo mutamento. Non possiamo né interpretare Eraclito con l'aiuto del pensiero fondamentale di Nietzsche, né spiegare la metafisica di Nietzsche semplicemente sulla scorta di Eraclito, dichiarandola « eraclitea »; piuttosto, la loro occulta coappartenenza storica si manifesta soltanto se vediamo, o meglio, se risaliamo attraverso la frattura che sta fra i due e che è la storia del pensiero occidentale. Solo allora ponderiamo in quale senso questi due pensatori, l'uno all'inizio, l'altro alla fine della metafisica occidentale, dovettero pensare « la stessa cosa ».

Pertanto, presenta un interesse solo storiografico sapere che Nietzsche, durante la sua vita, e fin dall'inizio, quando esteriormente attendeva ancora alle faccende di professore di filologia classica a Basilea, ha « conosciuto » Eraclito e lo ha stimato al di sopra di tutto. Dal punto di vista storico-filologico si potrebbe forse dimostrare perfino che la concezione nietzscheana della verità come « illusione » « proviene » da Eraclito – in termini più chiari: che egli, nel leggere questo autore, l'avrebbe da questi copiata. Lasciamo agli storici della filosofia la soddisfazione di scoprire questi plagi. Anche supponendo che Nietzsche abbia desunto la sua definizione della verità come « illusione » da quel detto di Eraclito, resta pur sempre da domandarsi perché a Nietzsche capitò di soffermarsi proprio su Eraclito, la cui filosofia allora non era affatto apprezzata in quel modo pronunciato, come invece accadde in seguito quando, da Nietzsche in poi,

almeno esteriormente divenne di moda. Si potrebbe rispondere anche a questa domanda indicando che Nietzsche, già da studente ginnasiale, provava una particolare venerazione per il poeta Hölderlin, nel cui *Iperione* vengono decantati pensieri eraclitei. Ma si ripropone allora la stessa domanda: perché mai Nietzsche apprezzava tanto proprio Hölderlin, in un tempo in cui questi era noto ormai solo di nome e come un romantico fallito? Con questa scienza storiografica da detective, dedicata a rintracciare dipendenze, non ci muoviamo di un passo, cioè non arriviamo mai all'essenziale, ma ci ingarbugliamo soltanto in risonanze e relazioni esteriori. La superficialità di questo procedimento non poteva però non essere espressamente menzionata, perché spesso si definisce eracliteo il pensiero di Nietzsche e si pretende, citando questo nome, di avere pensato qualcosa. Ma Nietzsche non è l'Eraclito della fine del XIX secolo, né Eraclito un Nietzsche nell'epoca della filosofia pre-platonica. Ciò che invece « è », ciò che ancora accade nella storia occidentale – in quella che è stata finora, in quella nostra e in quella prossima ventura –, è la potenza dell'essenza della verità, nel senso che in essa l'ente si mostra in quanto tale e viene di conseguenza colto nel rappresentare (*Vor-stellen*) in quanto è questo rappresentantesi, e tale rappresentare viene in generale inteso come pensiero. Ciò che è, e ciò che accade, consiste nello strano fatto che all'inizio del compimento dell'età moderna la verità viene definita come « illusione » e che in tale definizione le decisioni fondamentali iniziali si trasformano, ma non meno decisamente si pongono al comando.

*L'essenza della verità (correttezza)
come « giudizio di valore »*

Il nostro intento rimane quello di pensare l'unico pensiero di Nietzsche, la volontà di potenza, seguendo dapprima la via della meditazione sull'essenza della verità. Se la conoscenza è per Nietzsche volontà di potenza, allora, con una cognizione sufficientemente chiara dell'essenza della conoscenza, deve venire alla luce anche l'essenza della volontà di potenza. Ma si ritiene che la conoscenza sia cogliere il vero. La verità è l'essenziale della co-

noscenza. Di conseguenza, l'essenza della verità deve mostrare senza veli anche l'essenza della volontà di potenza. Il detto di Nietzsche sulla verità affermava, in breve: la verità è una « illusione ». Per radicalizzare ed estendere ulteriormente questa definizione dell'essenza della verità, anticipiamo una seconda tesi di Nietzsche:

« *La verità è la specie di errore senza la quale una determinata specie di esseri viventi non potrebbe vivere* » (*La volontà di potenza*, n. 493 [VII, III, 182]).

Verità: « illusione », verità: « una specie di errore »? Di nuovo siamo sul punto di trarre la conclusione: dunque tutto è errore, dunque non vale la pena di domandare della verità. No, replicherebbe Nietzsche: proprio perché la verità è illusione ed errore, c'è « verità », cioè proprio per questo la verità è un valore. Che logica curiosa! Certo, ma tentiamo di capire anzitutto – prima di invocare di punto in bianco il nostro fin troppo lineare intelletto come giudice per condannare questa dottrina della verità, prima ancora che sia giunta al nostro orecchio interiore.

Dobbiamo dunque domandare ulteriormente in Nietzsche, in modo più chiaro e più ampio, che cosa sia verità e che cosa conoscenza, che cosa sia sapere e che cosa scienza. Per questo intraprendiamo ora un cammino attraverso i ragionamenti di Nietzsche raccolti nella prima sezione del terzo libro, anche se in un ordine che ricorda fin troppo palesemente lo schema delle teorie della conoscenza della fine del XIX secolo, al quale nemmeno Nietzsche poté completamente sottrarsi. Il primo capitolo « *a) Metodo dell'indagine* », il cui titolo e la cui disposizione sono un'invenzione dei curatori, contiene sì, ai nn. 466-469, brani dell'ultimo ed essenziale periodo nel pensiero di Nietzsche, 1887/88; ma così come stanno qui, essi sono del tutto incomprensibili nel loro contenuto e nella loro portata metafisica. Nietzsche non avrebbe certo introdotto la propria esposizione in questo modo.

Scegliamo come punto di partenza del nostro procedere il n. 507 (primavera-autunno 1887):

« Il giudizio di valore "io credo che questo e quest'altro sia così" come *essenza della "verità"*. Nei giudizi di valore si esprimono *condizioni di conservazione* e di *crescita*. Tutti i nostri *sensi e organi di conoscenza* sono sviluppati solo in vi-

sta di condizioni di conservazione e di crescita. La *fiducia* nella ragione e nelle sue categorie, nella dialettica, quindi il *valore che si dà* alla logica, dimostrano soltanto la loro *utilità*, provata dall'esperienza, per la vita: non la loro "*verità*".

« Che ci debba essere un bel po' di *credenza*; che si possa *giudicare*; che *manchi* il dubbio riguardo a tutti i valori essenziali: – è questo il presupposto di ogni vivente e della sua vita. Quindi è necessario che qualcosa *debba* essere tenuto per vero, – non che qualcosa *sia* vero.

« "Il mondo *vero* e il mondo *apparente*" – questa antitesi viene da me ricondotta a *rapporti di valore*. Noi abbiamo proiettato le *nostre* condizioni di conservazione come *predicati dell'essere* in generale. Abbiamo trasformato la necessità di essere stabili nella nostra credenza per prospettare, nel fatto che il mondo "vero" non è un mondo mutevole e che diviene, ma *che è* » [VIII, II, 14-15].

Ora, non vogliamo affatto affermare che se Nietzsche fosse giunto a un'esposizione conchiusa avrebbe cominciato con questo brano. Lasciemo in generale da parte, d'ora in poi, l'insidiosa questione della presunta struttura dell'« opera » che tale non poté essere. Prescindiamo anche dal citare e dall'accumulare passi e pensieri analoghi che si potrebbero trarre da altri brani scritti nello stesso periodo e in precedenza, perché tutto questo non dice niente e non aiuta a procedere, fintanto che, sulla base di un brano, noi non facciamo il tentativo di pensare subito, nell'insieme, l'essenziale appartenenza della verità alla volontà di potenza e di arrivare a scorgere il suo significato per la posizione metafisica di fondo di Nietzsche, cioè il suo rapporto con la metafisica occidentale. Il brano scelto, il n. 507, si confà al tentativo di balzare, per così dire, nel centro dell'interpretazione nietzscheana della conoscenza come volontà di potenza. Incomincia con una concisa definizione dell'essenza della verità e finisce con la risposta alla domanda perché il « mondo » (l'ente nel suo insieme) è un mondo « che è » e non un mondo « che diviene » – questione che, sia pure in forma diversa, sta all'inizio del pensiero occidentale. Tentiamo di pensare a fondo l'intero brano, frase per frase, nella sua intima trama, con lo scopo di gettare uno sguardo sull'insieme della concezione nietzscheana della verità e della conoscenza.

Il brano incomincia: « Il *giudizio di valore* "io credo che questo e quest'altro sia così" come *essenza* della "*verità*" ». Ogni parola, ogni corsivo, ogni variante e l'intera disposizione delle parole sono qui importanti. L'osservazione introduttiva rende superflui interi volumi di teoria della conoscenza, se soltanto vi adoperiamo la calma, la resistenza e la radicalità della meditazione che un tale detto richiede per essere capito.

Si tratta della definizione dell'essenza della verità. Nietzsche scrive qui la parola verità tra virgolette. Ciò vuol dire in breve: la verità come la si intende comunemente e da lungo tempo, ossia nella storia del pensiero occidentale, e come anche Nietzsche stesso non può non intenderla fin dall'inizio, senza essere consapevole di questa necessità e della sua portata, e tanto meno del suo fondamento. La definizione dell'essenza della verità che, da Platone e Aristotele in poi, domina da capo a fondo non soltanto l'intero pensiero occidentale, ma in generale la storia dell'uomo occidentale fino nelle azioni quotidiane e nelle opinioni e rappresentazioni abituali, suona in breve: la verità è la correttezza del rappresentare, dove rappresentare significa: l'avere-dinanzi-a-sé e portare-dinanzi-a-sé l'ente percependo e opinando, ricordando e progettando, sperando e rifiutando. Il rappresentare si conforma all'ente, gli si adegua e lo riproduce. Verità significa: l'adeguazione del rappresentare a *che cosa* l'ente è e a *come* è.

Quantunque le definizioni dell'essenza della verità che si incontrano nei pensatori dell'Occidente siano a prima vista molto diverse e perfino contrastanti, esse però hanno tutte il loro fondamento in quest'unica definizione: la verità è la correttezza (*Richtigkeit*) del rappresentare. Poiché tuttavia in epoca recente la correttezza e la verità vengono spesso distinte, occorre qui indicare e precisare esplicitamente che nell'uso linguistico di questo corso universitario *Richtigkeit* viene intesa nel senso letterale di *Gerichtetheit auf...* (l'essere diretto a...), della adeguatezza all'ente; talvolta, infatti, in logica si dà al termine « correttezza » il significato di incoerenza o anche di coerenza (*Folgerichtigkeit*). Nel primo senso la proposizione: « questa lavagna è rossa » è corretta, ma non vera; è corretta nel senso che l'essere rossa non è in contraddizione con la superficie di questa lavagna; la proposizione

è non vera, nonostante la sua correttezza, perché non è adeguata all'oggetto. La correttezza come coerenza significa che una proposizione è dedotta da un'altra secondo le regole dell'inferenza. La correttezza nel senso dell'incontraddittorietà e della coerenza è chiamata anche verità formale, non riferita al contenuto dell'ente, a differenza dalla verità materiale, riferita al contenuto. La conclusione è « formalmente » vera, ma materialmente non vera. Anche in questo concetto di correttezza (incontraddittorietà, coerenza) risuona ancora l'idea dell'adeguazione, e precisamente non all'oggetto inteso, ma alle regole seguite nella costruzione della frase e nell'inferenza. Quando noi invece diciamo che l'essenza della verità è la correttezza, intendiamo la parola nel senso più ricco dell'adeguazione del contenuto del rappresentare all'ente che ci si presenta. Correttezza, conformità (*Richtigkeit*) è allora intesa come traduzione di *adaequatio* e *ὁμοίωσις*. Anche per Nietzsche è assodato fin dall'inizio, e secondo la tradizione, che la verità è correttezza.

Ma se così stanno le cose, allora la summenzionata definizione di Nietzsche, oltremodo strana, cade sotto una luce singolare. Il detto di Nietzsche: la verità è una illusione, la verità è una specie di errore, ha quale suo presupposto intimo, e quindi non esplicitato, quella connotazione tradizionale e mai intaccata della verità come correttezza del rappresentare. Solo che per Nietzsche questo concetto di verità si trasforma in modo peculiare e inevitabile – quindi per nulla arbitrario. Come si presenti questa necessaria trasformazione, lo dice la prima proposizione del n. 507. Il brano incomincia, da un punto di vista grammaticale, non con una proposizione, ma con un motto che indica, in modo semplice, netto e completo, la posizione di Nietzsche nei confronti della concezione tradizionale della verità e che serve a lui stesso da segnavia per il suo ragionamento. Secondo tale motto la verità è nella sua essenza un « giudizio di valore ». Giudizio di valore (*Werthschätzung*) significa: stimare qualcosa come valore e porlo come tale. Ma valore significa (secondo l'affermazione precedentemente segnalata) condizione prospettica del potenziamento della vita. Il dare giudizi di valore viene attuato dalla vita stessa e in particolare dall'uomo. La verità come giudizio di valore è ciò che « la vita », l'uomo, attua e che appartiene così all'essere uo-

mo. (Perché e in quale misura – rimane ancora un problema).

Quale specie di giudizio di valore sia la verità, Nietzsche lo indica chiaramente con le parole: « Io credo che questo e quest'altro sia così ». Questo giudizio di valore ha il carattere di una « credenza ». Ma che cosa significa « credenza »? Credenza vuol dire: ritenere che questo e quest'altro siano essenti in tale e tal modo. « Credenza » non significa assenso e accettazione di qualcosa che *non* si è visto espressamente da se stessi come ente, o che mai si potrà cogliere come essente con i propri occhi, ma credere significa qui: ritenere che qualcosa, cioè qualcosa in cui il rappresentare si imbatte, sia *essente* in tale e tal modo. Credere è ritenere-come-tale, e precisamente ritenere rispettivamente come *essente*. Credere, dunque, qui non significa affatto assenso a una dottrina non evidente, inaccessibile secondo ragione ma proclamata vera da un'autorità, non significa nemmeno fiducia in una promessa e in un annuncio. La verità come giudizio di valore, cioè come ritenere tale, come ritenere essente in tale e tal modo, sta in una connessione essenziale con l'ente in quanto tale. Il vero è ciò che è ritenuto essente, essente in tale e tal modo, ciò che è preso per essente. *Il vero è l'ente*.

La verità – se nell'essenza è giudizio di valore – equivale a tenere per vero. Ritenere qualcosa come qualcosa e porlo come tale, lo si chiama anche *giudicare*. Nietzsche dice: « Il *giudicare* è la nostra più antica credenza, il nostro più abituale ritenere-vero o ritenere-non-vero » (n. 531 [VIII, 1, 91]; 1885/86). Il giudizio, l'asserire qualcosa di qualcosa, è nella tradizione della metafisica occidentale l'essenza della conoscenza cui spetta l'essere vera. E ritenere qualcosa per quello che è, rappresentarla come essente in tale e tal modo, adeguarsi nel rappresentare a ciò che emerge e si presenta – questa è l'essenza della verità come correttezza. Di conseguenza, nella frase illustrata che dice che la verità è un giudizio di valore, Nietzsche non pensa in fondo nient'altro che questo: la verità è correttezza. Sembra avere completamente dimenticato il detto che la verità è una illusione. Nietzsche sembra addirittura essere in completo accordo con Kant, il quale nella sua *Critica della ragione pura* annota in un punto che la spiegazione della verità come « accordo della conoscenza con il suo oggetto » viene qui « concessa e presupp-

posta » (A 58, B 82).^{*} In breve: per Kant la definizione della verità come correttezza (nel senso illustrato) è inviolabile, all'infuori di ogni dubbio; nota bene, per Kant che nella dottrina dell'essenza della conoscenza ha compiuto la rivoluzione copernicana secondo la quale non la conoscenza deve regolarsi sugli oggetti, ma viceversa gli oggetti sulla conoscenza. Allo stesso modo in cui Kant spiega l'essenza universale della verità, pensano sulla « verità » anche i teologi medievali, anche Platone e Aristotele. Nietzsche non solo *sembra*, ma è effettivamente in sintonia con questa tradizione occidentale; solo per questo può, anzi, deve distinguersene. Rimane da chiedersi perché tuttavia egli pensi in modo diverso l'essenza della verità e in quale senso la pensi diversamente. È vero che il motto sull'essenza della verità come credenza contiene, quale sua *presupposizione*, l'implicita posizione: la verità è correttezza; esso dice però ancora qualcosa d'altro, e questo altro è per Nietzsche essenziale; per questo egli lo pone subito in primo piano mediante la disposizione della frase e l'accentazione:

« Il giudizio di valore ... come *essenza* della "verità" ». Ciò significa: l'essenza della verità come correttezza (la correttezza come tale) è propriamente un *giudizio di valore*. In questa interpretazione dell'essenza della verità (dell'ovvio concetto tradizionale di verità) sta l'intuizione metafisica decisiva di Nietzsche. Ciò vuol dire: l'essenza della correttezza non trova affatto il suo chiarimento e la sua fondazione, nel senso che non si dice come l'uomo, con le rappresentazioni che scorrono nella sua coscienza e sono quindi soggettive, possa mai regolarsi sugli oggetti presenti fuori della sua psiche, come la spaccatura fra il soggetto e l'oggetto possa essere colmata, come mai divenga possibile qualcosa come un « regolarsi-su... ».

Con la connotazione della verità come giudizio di valore, la definizione dell'essenza della verità viene deviata in una *direzione completamente diversa*. Lo vediamo dal modo in cui Nietzsche prosegue il ragionamento: « Nei giudizi di valore si esprimono *condizioni di conservazione* e di *crescita* ». Questa affermazione fornisce anzitutto la prova della connotazione dell'essenza del « valore » in generale, citata in apertura: 1) che esso ha il carattere di « condi-

^{*} Immanuel Kant, *Critica della ragione pura*, a cura di Giorgio Colli, Adelphi, Milano, 1976, p. 114.

zione » della « vita »; 2) che nella « vita » è essenziale non la « conservazione » soltanto, ma anche e soprattutto la « crescita ». « Crescita » non è qui che una diversa denominazione del « potenziamento ». « Crescita » dà però l'impressione della mera espansione quantitativa e potrebbe far pensare che il « potenziamento » sia in fondo inteso solo in questo senso quantitativo dell'accrescersi – quando anche non al modo dell'accumulazione pezzo su pezzo, perché crescere allude al dispiegamento e allo sviluppo autonomi di un vivente.

Il « giudizio di valore », che in quanto tale è la determinazione dell'essenza della verità nel senso del tenere-per-vero, anzi, ogni « giudizio di valore » è « espressione » di condizioni di conservazione, di crescita e di vita. Ciò che è valutato e stimato come « valore » è una tale condizione. Nietzsche va ancora oltre. Non soltanto la « verità » viene riposta, riguardo alla sua essenza, nella cerchia delle « condizioni di vita », ma anche le facoltà del coglimento della verità ne ricevono la loro unica determinazione: « Tutti i nostri *sensi e organi di conoscenza* sono sviluppati solo in vista di condizioni di conservazione e di crescita ». Non solo quindi la verità e il coglimento della verità stanno al servizio della « vita » in ragione del loro uso e impiego, ma la loro essenza e il modo della loro genesi e quindi del loro esercizio sono attivati e guidati nella prospettiva della « vita ».

Il preteso biologismo di Nietzsche

Si suole chiamare « biologico » un modo di pensare che interpreta tutti i fenomeni come espressioni della vita. L'« immagine del mondo » di Nietzsche, si dice, è biologica. Ora, però, benché, per la generale sfiducia nei confronti di tali denominazioni, anche nel caso di Nietzsche noi non prendiamo fin dall'inizio sul serio la caratterizzazione della sua « immagine del mondo » con l'etichetta di biologismo, non per questo possiamo negare che già solo le poche frasi citate parlino in modo assai insistente in favore di un modo di pensare « biologistico » di Nietzsche. Per di più è già stata fatta notare in modo esplicito e reiterato l'equiparazione dei termini fondamentali « mondo » e « vita », che denominano entrambi l'ente nel suo insieme. Vita, andamento della vita e corso della vita si

dice in greco βίος. Al significato greco corrisponde di più *Bios* nel forestierismo *Biographie*, descrizione della vita. Invece biologia significa: dottrina della vita nel senso della vita vegetale e animale. Ora, una filosofia il cui pensiero fondamentale concepisce l'ente nel suo insieme come «vita» come potrebbe non essere *biologica* – più biologica di qualsiasi specie di biologia che conosciamo? Ma non soltanto i termini fondamentali, bensì anche il proposito vero e proprio richiesto dal nuovo giudizio di valore tradiscono il carattere «biologico» del pensiero di Nietzsche. Non abbiamo che da prestare attenzione al titolo che reca il quarto e ultimo libro della *Volontà di potenza*: «Disciplina e allevamento». Qui viene posto come fine ed esigenza il pensiero della regolamentazione, della guida e del «potenziamento» consapevoli della vita nel senso di una sua pianificazione rigidamente organizzata. Non dimentichiamo che Nietzsche assegna alla forma più alta di uomo il nome di «animale da preda» e vede l'uomo supremo come la «magnifica *bestia bionda* che vaga bramosa di preda e di vittoria» (VII, 322 [VI, II, 240]); non c'è qui più nessuna scappatoia dinanzi alla constatazione che l'«immagine del mondo» di questo pensatore è un biologismo incondizionato, non soltanto in generale e in base a una innocua opinione erudita, bensì nella sua intima volontà speculativa.

Perché mai un modo di pensare metafisico non deve essere biologistico? Dove sta scritto che si fa qui largo un errore? O invece un pensiero che concepisce tutto l'ente come vivente e come manifestazione della vita non è forse più vicino a ciò che è realmente reale e perciò in sé più vero? «Vita» – non risuona per noi in questa parola ciò che noi propriamente intendiamo per «essere»? Nietzsche stesso annota una volta «L'«essere» – non ne abbiamo nessun'altra rappresentazione se non come «vivere». – Come può quindi qualcosa di morto «essere»?» (*La volontà di potenza*, n. 582 [VIII, I, 139]; 1885/86).

In merito a questa annotazione rimane tuttavia da domandare:

- 1) Chi sono i «noi» che hanno questa rappresentazione dell'«essere» come «vita»?
- 2) Che cosa intendono questi «noi» con «vita»?
- 3) Donde proviene l'esperienza fondamentale e come è fondata?

4) Che cosa si intende per l'«essere» che viene interpretato come «vita»?

5) Dove e come mai viene presa la decisione di questa interpretazione?

Dal passo citato desumiamo in un primo momento soltanto che la «vita» è la misura fondamentale per la stima di qualcosa come ente, non ente o niente. Una concezione dell'essere più viva di quella che lo intende nel senso della vita non è pensabile. Inoltre essa ci riguarda nella nostra esperienza più naturale in modo diretto e pregnante. La caratterizzazione di una metafisica come biologismo non può che contenere quindi la suprema distinzione e testimoniare la sua illimitata «vicinanza alla vita».

Questa etichetta di «biologismo», equivoca e quindi insignificante, coglie evidentemente il pensiero di Nietzsche nel suo nocciolo. Come dobbiamo altrimenti comprendere l'idea di valore nel senso di condizione di vita, la finalità mirante a «disciplina e allevamento», la determinazione archetipica dell'uomo nella forma dell'«animale da preda», se non come la decisa interpretazione dell'ente nel suo insieme come «vita», interpretata, quest'ultima, nel senso dell'animalità allevabile? Sarebbe in effetti un'impresa molto forzata, e per di più vana, voler celare o anche solo mitigare l'evidente uso linguistico biologico presente in Nietzsche, voler misconoscere che questo uso linguistico implica un modo di pensare biologico e non è quindi un involucro esteriore. Nondimeno, la connotazione corrente e sotto un certo aspetto perfino corretta del pensiero nietzscheano come biologismo rappresenta l'*ostacolo principale* che impedisce di arrivare ai suoi pensieri fondamentali.

Pertanto, già la delucidazione preliminare delle prime affermazioni sull'essenza della verità esige una indicazione che fornisca un chiarimento sulle denominazioni correnti come «biologismo», «vitalismo», «metafisica della vita», e quindi non solo respinga i fraintendimenti più grossolani, ma consenta soprattutto di riconoscere che qui vanno poste questioni dalla cui soluzione dipende un adeguato confronto con i pensieri fondamentali di Nietzsche.

«Biologia», secondo la nozione menzionata, significa «dottrina della vita» – meglio: del vivente; il nome significa ora: indagine scientifica dei fenomeni, dei processi e delle leggi del vivente che sono definiti dai regni

della vita vegetale, animale e umana. Botanica e zoologia, anatomia e fisiologia umana formano i settori speciali della biologia, ai quali viene talvolta anteposta e preposta una « biologia generale ». Ogni biologia presuppone già, in quanto scienza, una definizione essenziale, attuata in modo più o meno esplicito e univoco, dei fenomeni che costituiscono il suo ambito di oggetti. Questo ambito è quello del vivente. Alla base della definizione di questo ambito sta, daccapo, un concetto preliminare di ciò che contraddistingue e delimita il vivente in quanto tale, cioè della vita. L'ambito essenziale nel quale la biologia si muove non può mai essere posto e fondato dalla biologia stessa in quanto scienza, ma è da essa sempre e soltanto presupposto, assunto e confermato. Ciò vale per ogni scienza.

Ogni scienza poggia su tesi relative alla regione dell'ente entro la quale la rispettiva ricerca si mantiene e si muove. Queste tesi sull'ente – su ciò che è – che pongono e delimitano la regione sono tesi metafisiche. Esse non solo non possono essere dimostrate, ma non possono nemmeno essere in generale adeguatamente pensate con i concetti e le dimostrazioni delle rispettive scienze.

Che cosa sia il vivente e il fatto che sia, non lo decide mai la biologia in quanto biologia; piuttosto il biologo in quanto biologo fa uso di questa decisione come di una decisione già avvenuta, e precisamente un uso per lui necessario. Se però il biologo, in quanto è tale determinata persona, prende una decisione su ciò che va chiamato vivente, egli non attua questa decisione *in quanto biologo*, né con i mezzi, le forme di pensiero e di dimostrazione della sua scienza, ma parla in quanto metafisico, come essere umano che pensa – oltre il rispettivo ambito – l'ente nel suo insieme.

Così anche lo storico dell'arte non può mai decidere, in quanto storico, che cosa è per lui arte e perché la creazione che egli si trova dinanzi sia un'opera d'arte. Queste decisioni sull'essenza dell'arte e sul carattere essenziale dell'ambito storico dell'arte vengono prese sempre al di fuori della storia dell'arte, anche se nelle ricerche di storia dell'arte vi si fa costantemente ricorso.

Ogni scienza, al di là di una mera raccolta di nozioni, è sapere, cioè custodia di una conoscenza genuina, portatrice di decisioni e concreatrice di storia, soltanto nella misura in cui essa – per dirla secondo quello che è stato il

modo di pensare finora – pensa metafisicamente. Ogni scienza, al di là del padroneggiamento meramente calcolativo di una regione, è un sapere genuino soltanto nella misura in cui si fonda metafisicamente – oppure ha capito che questa fondazione è una necessità inamovibile per la sua sussistenza essenziale.

Lo sviluppo delle scienze può quindi svolgersi sempre in due prospettive fondamentalmente diverse. Le scienze possono svilupparsi nella direzione di un padroneggiamento degli oggetti sempre più vasto e sicuro, istituire di conseguenza i loro modi di procedere – e appagarsene. Le scienze possono però anche dispiegarsi *contemporaneamente* come genuino sapere e in base a esso definire i confini di ciò che scientificamente vale la pena di sapere.

Questa indicazione intende soltanto mostrare che la regione di ogni scienza – dunque per la biologia la regione del vivente – viene delimitata da un sapere e dalle relative tesi che *non* hanno carattere scientifico. Possiamo chiamarle *tesi regionali*. Tali tesi, per esempio in zoologia le tesi sulla natura dell'animale, destano facilmente – dal punto di vista del rispettivo lavoro di ricerca specifico – l'impressione del « generale », cioè dell'indeterminato, del vago, ragione per la quale gli scienziati, specialmente quelli delle scienze « esatte », guardano per lo più con sospetto a tali riflessioni.

Ora, tali considerazioni metafisiche, fintanto che vengono viste solo dalla prospettiva della scienza e valutate in relazione ai suoi modi di procedere, sono effettivamente indeterminate e inconcepibili. Ciò non significa, tuttavia, che questo carattere di indeterminata generalità faccia parte dell'essenza di siffatte riflessioni, ma significa soltanto quest'unica cosa: la meditazione metafisica sull'essenza della regione di una scienza sembra – vista nell'orizzonte della rispettiva scienza – indeterminata e infondata. Ma la prospettiva della rispettiva scienza è, per il coglimento della sua essenza propria, non soltanto troppo ristretta, ma in generale e in assoluto insufficiente. Lo scienziato crede sovente che pensare filosoficamente significhi pensare solo in modo più generale e indeterminato di quanto egli – che indaga in modo esatto – è abituato a pensare. Dimentica o, meglio, non ha mai saputo, né mai imparato, né mai voluto sapere che con l'esigenza della meditazione metafisica viene richiesto un

diverso modo di pensare. Il passaggio dal pensiero scientifico alla meditazione metafisica è essenzialmente più strano e perciò più difficile del passaggio dal pensiero pre-scientifico quotidiano al modo di pensare di una scienza. Quello è un *salto*. Questo è uno sviluppo continuo della determinatezza precedente di un modo di pensare già esistente.

La meditazione della scienza su se stessa ha la sua ottica propria e il suo proprio atteggiamento interrogativo, la sua propria forma di dimostrazione e la sua propria terminologia, e in tutto ciò ha la sua propria solidità e le sue proprie leggi. Per potere attuare questa meditazione metafisica regionale, lo scienziato deve quindi trasporre in un modo di pensare fondamentalmente diverso e acquistare familiarità con l'idea che la meditazione regionale è *qualcosa di essenzialmente diverso* da una mera estensione e generalizzazione di grado e dimensioni, o addirittura una degenerazione del modo di pensare da lui altrimenti esercitato nel lavoro di ricerca.

L'esigenza di un pensiero essenzialmente diverso per la meditazione regionale non significa, però, un disciplinamento della scienza da parte della filosofia, bensì il contrario: il riconoscimento di un sapere più elevato, celato in ogni scienza, sul quale poggia la dignità di quest'ultima. Certo, il rapporto tra la ricerca scientifica e la meditazione metafisica regionale non va preso come se si trattasse di due diversi edifici che stanno l'uno accanto all'altro, vicini, saldi e definitivi, qui « la scienza » e lì « la filosofia », come se si potesse andare dentro e fuori, dall'uno nell'altro, per procurarsi qui una informazione sulle più recenti scoperte scientifiche e lì la ricetta per un concetto filosofico. *La scienza e la meditazione regionale sono entrambe fondate storicamente sul rispettivo dominio di una determinata interpretazione dell'essere e si muovono sempre nel dominio di una determinata concezione dell'essenza della verità.* In ogni fondamentale meditazione delle scienze su loro stesse si tratta ogni volta di un passaggio attraverso decisioni metafisiche che sono da tempo già avvenute o si stanno preparando.

Ora, quanto più sicure le scienze diventano nella loro pratica, tanto più testardamente esse schivano la riflessione metafisica regionale e tanto maggiore diventa il pericolo degli sconfinamenti spesso impercettibili e delle confusioni che ne nascono. Ma il colmo della confusione

spirituale si ha quando spunta l'opinione che tesi e visioni metafisiche della realtà potrebbero essere fondate mediante « conoscenze scientifiche », mentre le conoscenze scientifiche sono possibili soltanto in base a un sapere diverso, più alto e più rigoroso, della realtà in quanto tale. L'idea di una « visione del mondo fondata scientificamente » è un significativo parto della confusione spirituale che venne pubblicamente alla luce in modo sempre più forte negli ultimi tre decenni circa del secolo scorso e che giunse ad avere singolari successi nella cerchia della cultura superficiale e della divulgazione scientifica.

Questo confuso rapporto tra le scienze moderne e la metafisica sussiste tuttavia già da un secolo a questa parte e non può avere la sua ragione né nel mero distacco della scienza dalla metafisica, né nella degenerazione della filosofia. La ragione di questa confusione, e quindi la ragione del reciproco sganciamento di scienza e metafisica, sta nascosta, più profonda, nell'essenza dell'età moderna. Se ripensiamo il pensiero fondamentale di Nietzsche in modo sufficientemente deciso, scorgeremo la ragione di questo rapporto confuso. Come prima cosa basta riconoscere che il fondamento metafisico delle scienze viene a volte riconosciuto, ammesso e di nuovo dimenticato, a volte invece, per lo più, *non* viene *affatto* pensato oppure viene respinto come fantasticherie filosofiche.

Se per esempio determinati pareri sul vivente, dominanti in biologia, vengono trasposti dall'ambito vegetale e animale ad altri ambiti dell'ente, supponiamo a quello della storia, si può parlare di biologismo; questo nome designa allora la già menzionata estensione e forse esagerazione e sconfinamento del pensiero biologico oltre l'ambito proprio della biologia. Poiché si vede in questo un abuso arbitrario, una violenza del pensiero priva di fondamento e infine una confusione della conoscenza, bisogna domandare in che cosa abbia il suo fondamento tutto ciò.

Ora, però, l'errore del biologismo non è solo la trasposizione e l'infondata estensione di concetti e tesi dalla regione di pertinenza del vivente al rimanente ente, ma l'errore sta già nel misconoscere il carattere metafisico delle tesi regionali mediante le quali già ogni biologia genuina, limitata alla sua regione, rinvia oltre se stessa e dimostra quindi che essa, in quanto scienza, non può mai, con i propri mezzi, essere signora della sua essenza pro-

pria. Il biologismo non è tanto la degenerazione senza limiti del pensiero biologico, quanto piuttosto la completa ignoranza del fatto che già lo stesso pensiero biologico può essere fondato e deciso soltanto nell'ambito metafisico e non può mai giustificare se stesso scientificamente. Allo stesso modo, sono in genere rarissimi i casi in cui il pensiero comune e scientifico diventa non vero perché procede in modo illogico e superficiale. La ragione del degenerare del pensiero scientifico, tanto più nella forma della divulgazione scientifica, sta sempre nell'ignoranza del piano sul quale una scienza si muove e si può muovere, cioè al tempo stesso nell'ignoranza di quella peculiarità che viene richiesta in ogni meditazione essenziale e per la sua fondazione.

Ora, se l'uso linguistico e il modo di pensare di Nietzsche mostrano ampiamente e addirittura in modo consapevole le sembianze del biologismo, rimane allora da *domandare*:

1) anzitutto se Nietzsche assuma e applichi apertamente concetti e principi della scienza biologica del suo tempo, senza sapere che questi stessi concetti biologici contengono già decisioni metafisiche. Se Nietzsche *non* procede in tal modo, allora il discorso del biologismo cade.

2) Bisogna però poi domandare se Nietzsche, visto che apparentemente parla e pensa in termini biologici, non dia, sì, una preminenza al vivente e alla vita, ma voglia prima fondare questa preminenza per una ragione che non ha più niente a che fare con le manifestazioni di vita vegetali e animali.

3) Bisogna infine porre la domanda perché questa ragione della preminenza della vita e del vivente si faccia valere proprio nel compimento della metafisica occidentale.

Per quanto strana possa sembrare in un primo momento, la verità della seguente affermazione può essere invece fondata con una sufficiente meditazione: Nietzsche, quando pensa l'ente nel suo insieme e prima ancora l'essere come «vita», e quando in particolare definisce l'uomo come «animale da preda», non pensa in termini biologistici, ma fonda questa immagine del mondo, in apparenza solo biologica, *in termini metafisici*.

La fondazione metafisica del primato della vita ha la sua ragione non in una particolare ed eccentrica veduta biologica di Nietzsche, ma nel fatto che egli porta a com-

pimento l'essenza della metafisica occidentale sulla traiettoria storica assegnatale, nel fatto che egli sa esprimere ciò che era mantenuto ancora non detto nell'essenza iniziale dell'essere come φύσις e che fu conseguito come pensiero inevitabile nella successiva interpretazione dell'ente attraverso il corso della storia della metafisica.

Con questa indicazione delle questioni non poste e insolite che in Nietzsche – e non solo in lui – si celano dietro l'etichetta «biologismo», non viene affatto estinta la sembianza che egli pensi esclusivamente e saldamente in termini biologistici. Ci accorgiamo solo ora di questa parvenza, e questo è importante. Ma da quanto detto si capisce pure che, e perché, i molti scrittori che consapevolmente e inconsapevolmente plagiano e copiano le trattazioni di Nietzsche cadono inevitabilmente in un biologismo. Essi si muovono alla superficie del pensiero nietzscheano. Poiché questa superficie mostra una sembianza biologica, si prende la dimensione biologica per quella unica e autentica e per di più la si migliora con l'ausilio dei progressi compiuti nel frattempo dalla biologia. Prendendo posizione nei confronti del «biologismo» di Nietzsche, tanto con un sì quanto con un no, si rimane ogni volta fermi alla superficie del suo pensiero. L'inclinazione a questo comportamento viene favorita dal carattere delle pubblicazioni di Nietzsche. Le sue parole e le sue affermazioni provocano, trascinano, penetrano e stimolano. Si crede, cedendo semplicemente a questa impressione, di avere capito Nietzsche. Dobbiamo per prima cosa disimparare questo abuso sostenuto da etichette in circolazione come «biologismo». Dobbiamo imparare a «leggere».

La metafisica occidentale come «logica»

Domandiamo della definizione nietzscheana dell'essenza della conoscenza. La conoscenza è cogliere e tenere saldo il vero. La verità e il cogliimento della verità sono «condizioni» della vita. La conoscenza si attua nel pensiero asseverativo, che, come rappresentazione dell'ente, regna in tutti i modi della percezione sensibile, dell'intuizione non sensibile e in ogni specie di esperienza e di sentire. Ovunque e sempre in tali comportamenti (*Verhaltungen*) e portamenti (*Haltungen*) l'uomo si rapporta

(*verhält sich*) all'ente; ovunque e sempre ciò a cui l'uomo si rapporta viene percepito come essente. Percepire vuol dire qui: prendere fin dall'inizio come essente in questo o quel modo, come non essente o come altrimenti essente. Ciò che in tale percepire viene percepito è l'ente, ha il carattere di ciò di cui noi diciamo: è. E viceversa: l'ente in quanto tale si apre soltanto a un siffatto percepire. È questo ciò che vuol dire il detto di Parmenide: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι: « Lo stesso è però percezione e anche essere ». È lo stesso – cioè: si coappartiene nell'essenza; senza percezione l'ente non è essente, cioè presente, in quanto *ente*. Ma anche la percezione (*Vernehmung*) non può prendere (*nehmen*) là dove non c'è ente, dove l'essere non ha la possibilità di venire all'aperto.

Da allora, ogni pensatore occidentale non ha potuto non ripensare questo detto, ciascuno lo ha pensato unicamente a suo modo e nessuno esaurirà mai la sua profondità. Se tuttavia vogliamo conservarne la profondità, dobbiamo allora ritentare continuamente di pensarlo in modo greco, anziché sfigurarlo con pensieri moderni. Traducendo apparentemente alla lettera: « Lo stesso infatti è rappresentare ed essere » si è tentati di desumerne, quale contenuto del detto, il superficiale pensiero schopenhaueriano che il mondo è solo una nostra rappresentazione – esso non « è », per sé e in sé, nulla. Il detto non significa però neppure – a differenza di quella interpretazione soggettiva – solo il contrario: cioè che il pensiero è anch'esso qualcosa di essente e di appartenente all'essere. Piuttosto, il detto significa quanto già affermato: c'è ente soltanto dove c'è percezione, e percezione soltanto dove c'è ente. Il detto vuol dire una terza cosa, ossia una prima cosa, che regge la coappartenenza di ambedue: la ἀλήθεια.

Desumiamo per ora dalla rievocazione di questo detto una cosa sola: il cogliere e il determinare l'ente vengono attribuiti fin dai tempi antichi al percepire – al νοῦς. Noi abbiamo per indicarlo la parola tedesca *Vernunft* (ragione, percezione). La *Vernunft*, il prendere (*Nehmen*) l'ente in quanto ente, lo prende in diversi riguardi: ora come fatto in tale e tal modo – relativamente alla fattezze (qualità – ποιόν), ora come di tale o tal altra estensione e grandezza (quantità – ποσόν), ora come riferito in tale e tal modo ad altro (relazione – πρὸς τι).

Se un ente, per esempio una roccia esistente, viene

presa come dura, come grigia, viene allora chiamata riguardo alla sua fattezze. Se un uomo, per esempio uno schiavo, viene percepito come sottomesso al suo padrone, viene chiamato riguardo al suo rapporto.

Chiamare qualcosa in quanto qualcosa si dice in greco κατηγορεῖν. I riguardi secondo i quali l'ente è chiamato in quanto ente – fattezze, estensione, relazione (qualità, quantità, relazione) – sono detti pertanto « categorie » o più chiaramente: τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας, le figure in cui il chiamare qualcosa in quanto qualcosa (ἡ κατηγορία) pone di volta in volta ciò che è chiamato. Perciò gli σχήματα τῆς κατηγορίας altro non sono che γένη τοῦ ὄντος, generi, modi della genesi dell'ente, ciò da cui – e quindi ricorrendo a cui – l'ente è: di tali fattezze, di tale grandezza, in tale relazione e così via. Il percepire l'ente in quanto tale si dispiega nel pensiero, e questo si esprime nell'asserzione, nel λόγος.

Le categorie stesse ora possono essere pensate e dette nelle diverse relazioni possibili fra loro. Questo pensare e questo dire i γένη τοῦ ὄντος, le « genesi dell'ente » (in quanto tale), percorrendo le loro relazioni, si chiama da Platone in poi « dialettica ». L'ultimo e al tempo stesso più grandioso tentativo di pensare, percorrendole, le categorie, cioè i riguardi secondo i quali la ragione pensa l'ente in quanto tale, è la dialettica di Hegel, a cui egli ha dato forma in un'opera che reca il titolo genuino e adeguato di *Scienza della logica*. Ciò significa: il sapersi dell'essenza della ragione in quanto pensiero dell'« essere », pensiero nel quale l'unità e la coappartenenza delle determinazioni dell'essere si dispiegano nel « concetto assoluto » e vi si fondano.

La metafisica occidentale, cioè la meditazione sull'ente in quanto tale nel suo insieme, fin dall'inizio e per la sua intera storia determina l'ente come ciò che può essere colto e definito secondo i riguardi della ragione e del pensiero. In quanto ogni pensare abituale ha di volta in volta il suo fondamento in una figura della metafisica, il pensiero quotidiano e quello metafisico poggiano sulla « fiducia » in questo rapporto, cioè sul fatto che nel pensiero della ragione e nelle sue categorie si mostri l'ente in quanto tale, cioè che nella ragione vengano colti e assicurati il vero e la verità. La metafisica occidentale si fonda su questo primato della ragione. In quanto il chiarimento e la determinazione della ragione può e deve essere

chiamata «logica», si può anche dire: la «metafisica» occidentale è anche «logica»; l'essenza dell'ente in quanto tale viene stabilita nell'orizzonte del pensiero.

Qual è la posizione di Nietzsche nei confronti di questa essenza fondamentale della metafisica occidentale? L'affermazione seguente del nostro brano, ora chiarito nella sua prima parte, fornisce la risposta:

«La *fiducia* nella ragione e nelle sue categorie, nella dialettica, quindi il *valore che si dà* alla logica, dimostrano soltanto la loro *utilità*, provata dall'esperienza, per la vita: non la loro "*verità*" ».

Questa affermazione contiene due cose: anzitutto l'indicazione del processo fondamentale della storia occidentale, cioè che l'uomo di questa storia viene sorretto dalla fiducia nella ragione; in secondo luogo contiene una interpretazione del carattere di verità della ragione e della logica.

Non dobbiamo concepire unilateralmente la fiducia nella ragione e il dominio quivi potente della *ratio* come razionalismo; giacché anche l'irrazionalismo rientra nell'ambito della fiducia nella ragione. I massimi razionalisti sono coloro che cadono più facilmente nell'irrazionalismo, e viceversa: dove l'irrazionalismo determina l'immagine del mondo, il razionalismo celebra i suoi trionfi. Dominio della tecnica e predisposizione alla superstizione fanno tutt'uno. Non soltanto l'irrazionalismo, ma ancor più il razionalismo – solo in forma più occulta e più abile – «vivono» della *paura del concetto* e in virtù di essa si assicurano.

Ma che cosa significa nell'affermazione di Nietzsche «*fiducia nella ragione*»? Con questa fiducia è intesa una disposizione fondamentale dell'uomo. In conformità con essa, la facoltà di portare l'uomo *dinanzi* all'ente e di rappresentare per l'uomo l'ente in quanto tale viene assegnata alla ragione.

Soltanto ciò che il pensiero razionale rappresenta e pone al sicuro può pretendere il suggello di: ente *essente*. Il tribunale unico e supremo nel cui orizzonte e sotto la cui giurisdizione si decide che cosa sia *essente* e che cosa non *essente*, è la ragione. La ragione ha la pre-decisione (*Vor-entscheidung*) estrema su che cosa vuol dire essere.

Per questo il processo fondamentale entro il quale

oscillano tutte le posizioni di fondo e i detti-guida dei diversi stadi della metafisica occidentale può essere fissato, con una formula, nel titolo: *Essere e pensiero*.

Questa «*fiducia nella ragione*» e nel pensiero, così intesa, sta al di qua della valutazione di volta in volta vigente dell'intelletto (*Verstand, Intellekt*). Il rifiuto dell'intellettualismo, della degenerazione dell'intelletto sradicato e privo di fini, accade ogni volta richiamandosi al «sano» *intelletto* umano, dunque daccapo a un «intelletto», cioè ricorrendo al «razionalismo». Anche qui la ragione è il criterio di ciò che è, di ciò che può e di ciò che deve essere. Se un procedimento, una misura, una istanza sono provati o affermati come «logici», valgono come corretti, cioè vincolanti. Ciò di cui si può dire che è «logico» impressiona. «Logico» qui non vuol dire: pensato secondo le regole della logica scolastica, ma: calcolato in base alla fiducia nella ragione.

Quale interpretazione dà Nietzsche di quella che egli chiama «*fiducia nella ragione*»? Nietzsche dice: la «*fiducia nella ragione*» non dimostra la «verità» della conoscenza di ragione. Verità è messa di nuovo tra virgolette per indicare che è qui intesa nel senso della correttezza. Se, per esempio, la fisica pensa l'ente in determinate categorie – materia, causa, azione e reazione, energia, potenziale, affinità – e così pensando «ha fiducia» fin dall'inizio in tali categorie e mediante una ricerca così fiduciosa giunge a risultati continuamente nuovi, attraverso una tale fiducia nella ragione, nella forma di una scienza, non è dimostrato che la «natura» manifesti la sua essenza in ciò che viene modellato e rappresentato come oggetto mediante le categorie della fisica. Piuttosto, una siffatta conoscenza scientifica testimonia soltanto che un tale pensiero sulla natura è «utile» alla «vita». La «verità» della conoscenza consiste nell'utilità della conoscenza per la vita. Con ciò è detto in termini assai chiari: vero è ciò che frutta una utilità pratica, e la verità va valutata soltanto secondo il grado di utilizzabilità. La verità non è affatto qualcosa per sé, che poi viene anche valutata, ma consiste soltanto nella valutabilità di un utile conseguibile.

Non dobbiamo però prendere il pensiero dell'utile e dell'utilità in Nietzsche in questo senso grossolano e quotidiano (pragmatico), così come non dobbiamo prendere il suo uso linguistico biologico in un senso biologistico.

Che qualcosa è utile significa qui solamente che rientra tra le condizioni della «vita». E per la determinazione essenziale di queste condizioni e dei modi del loro condizionare e del loro carattere di condizionamento tutto dipende da come la «vita» stessa viene determinata nell'essenza.

Nietzsche non vuol dire: le conoscenze della fisica sono «vere» perché e in quanto sono adoperabili per la vita quotidiana, ad esempio per la fabbricazione di un impianto elettrico che d'inverno riscalda le stanze e d'estate le rinfresca. Infatti le utilizzazioni pratiche sono già la conseguenza ulteriore del fatto che la conoscenza scientifica è *in quanto tale* utile. Lo sfruttamento pratico diventa possibile soltanto in base all'«utilità» teorica. Che cosa significa allora qui «utilità»? Significa che la conoscenza scientifica e il pensiero della ragione pongono e hanno posto come *essente* qualcosa, cioè la natura, in un senso che *pone al sicuro*, fin dall'inizio, il padroneggiamento tecnico proprio dell'età moderna.

La verità e il vero

Rimane da domandare che cosa si debba ritenere di questa fissazione dell'ente in quanto ente. Questa domanda include la domanda ancora più essenziale: che cosa mai vogliano qui dire ente, essente ed essere. L'affermazione di Nietzsche – l'intero brano in cui essa si trova – vuole spingere l'interpretazione dell'essenza della verità in un'altra direzione. Questa diversa interpretazione del concetto tradizionale di verità non lo elimina, ma lo presuppone e lo fissa ancora di più: lo consolida. La fiducia nella ragione non dimostra la verità delle conoscenze di ragione nel senso che queste riproducano adeguatamente, come una copia, il reale; la fiducia nella ragione testimonia soltanto che qualcosa come il tenere-per-vero fa parte dell'essenza della «vita». Il vivente – e qui si pensa soprattutto all'essere vivente che è l'uomo – deve, per essere se stesso, rapportarsi (*sich verhalten*) e attenersi (*sich halten*) all'ente. Dunque Nietzsche si libera dalla concezione tradizionale della verità come correttezza! No – non possiamo trarre una conclusione così affrettata, tanto più che non abbiamo ancora pensato a fondo l'essenza della verità nel senso della correttezza.

Correttezza significa: adeguatezza del rappresentare all'ente. In ciò è insito, prima di ogni altra cosa, questo: che il rappresentare vero è un rappresentare l'ente. Ma come ciò possa accadere, come sia possibile la correttezza e in che cosa essa quindi consista, questo è ancora un problema. Soprattutto rimane da domandare se la correttezza consista nel fatto che le rappresentazioni nella psiche si presentino come immagini-copia degli oggetti esterni alla psiche. C'è da domandare se la corrispondenza speculare delle nostre rappresentazioni interne con gli oggetti esterni possa mai essere stabilita, e da chi. L'adeguazione speculare degli oggetti può essere stabilita seguendo un'unica via: che a tal fine gli oggetti stessi arrivino in essa a darsi. Ma questo accade unicamente se ce li rappresentiamo, cioè se ne abbiamo in noi delle rappresentazioni. Si ripropone, daccapo, la questione se queste rappresentazioni degli oggetti, sulle quali deve essere valutata l'adeguatezza, siano immagini-copia degli oggetti oppure no. In breve e guardando all'essenziale: rimane da domandare come vada concepita l'essenza della correttezza che coglie a sua volta sotto un riguardo l'essenza della verità, come sia da intendere la *adeguatezza* all'ente.

Forse è solo un grossolano pregiudizio, privo di qualsiasi fondamento, che l'adeguatezza debba avere il carattere di una *immagine-copia*. Nietzsche non mette affatto in questione il contenuto essenziale della tradizionale concezione metafisica di fondo della verità. Il contenuto essenziale del concetto tradizionale di verità non dice però, come facilmente e quasi correntemente si crede, che la verità è una *immagine-copia* delle cose esterne mediante rappresentazioni nella psiche. Il contenuto essenziale del concetto metafisico di verità dice invece:

- 1) La verità è un carattere della ragione.
- 2) Il tratto fondamentale di questo carattere consiste nell'addurre e nel rappresentare *l'ente in quanto tale*.

La provenienza essenziale di questa determinazione della verità non va discussa qui. Prima di tutto viene la domanda: che cosa significa qui «ente» e «l'ente»? In che rapporto sta l'ente in generale con la «vita»? In che senso e perché mai devono essere rappresentabili e rappresentati per l'uomo degli enti? In che cosa consiste questo rappresentare, e come si determina in base all'essenza della «vita»?

Intorno a queste e soltanto a queste domande, concepite in modo più o meno chiaro, ruota la meditazione di Nietzsche sull'essenza della verità. I due capoversi seguenti e ultimi del n. 507 tracciano a grandi linee la risposta. A noi essi forniscono però i punti di riferimento per continuare a domandare ancora della concezione della verità di Nietzsche fino nel suo intimo fondamento:

«Che ci debba essere un bel po' di *credenza*; che si possa *giudicare*; che *manchi* il dubbio riguardo a tutti i valori essenziali: – è questo il presupposto di ogni vivente e della sua vita».

In un primo momento queste sono mere affermazioni; eppure non possiamo non ammettere subito che con esse viene colto qualcosa di essenziale. Infatti, che ne è della «vita» se ogni «verità» e ogni «credenza», ogni assenso a qualcosa, ogni attenersi a qualcosa, e quindi ogni sostengo e ogni possibilità di un contegno sono scomparsi dalla «vita»? Che accada un tenere-per-vero, che qualcosa venga percepito e preso e tenuto per ente, non è una manifestazione qualsiasi della vita, ma «presupposto di ogni vivente e della sua vita». Con ciò Nietzsche dice: la verità è il fondamento e la struttura fondamentale in cui la vita in quanto vita è e deve essere inserita. La verità e il vero non si determinano quindi solo *a posteriori* per un utile pratico che solo allora *capita* alla vita, ma deve già esserci verità affinché il vivente possa vivere e la vita possa essere in generale una vita.

Chi negherebbe l'assenso a questa valutazione della verità? Sennonché, questo assenso incomincia subito a vacillare di nuovo non appena ripensiamo la frase con la quale Nietzsche ricapitola l'indicazione sulla necessità basilare della verità e del tenersi saldi a qualcosa di indubbio:

«Quindi è necessario che qualcosa *debba* essere tenuto per vero, – *non* che qualcosa *sia* vero».

Il creduto, il tenuto-per-vero, può di conseguenza essere («in sé») una illusione e non vero – basta solo che sia creduto, meglio se in modo incondizionato e cieco.

Vuole quindi Nietzsche che ogni «trucco», purché abbia la «fortuna» di assicurarsi la «credenza» necessaria, valga come verità? Nietzsche vuole allora proprio la di-

struzione di ogni verità e di ogni possibilità di verità? E quand'anche questo sospetto non lo dovesse punto toccare, la sua concezione della verità non è forse zeppa di contraddizioni e – per dirla francamente – folle? Nietzsche ha appena postulato come essenziale fondamento di ogni vivente: *che ci sia verità*. E ora dichiara con cinismo metafisico: non importa *che qualcosa sia vero*, basta che sia ritenuto tale. Come si conciliano le due cose?

Ci deve essere verità, ma non occorre che il vero di questa verità sia «vero». Quand'anche ciò non debba già essere dichiarato assurdo, è perlomeno difficilmente comprensibile. Certo. Ma dove sta scritto che le cose più essenziali – e di esse fa parte forse l'essenza della verità – debbano essere facilmente comprensibili? «Facilmente comprensibile» vuol dire: accessibile senza fatica all'intelletto comune qualunque e alle sue rappresentazioni abituali.

Se però le cose più essenziali dovessero essere, sì, le più semplici, ma proprio per questo le più difficili, allora dovremmo tenerci pronti, nella meditazione sull'essenza della verità, a imbatterci in cose strane. Ciò significa che dobbiamo prima lavorare per giungere a *quella* posizione nel cui orizzonte si può arrivare a sapere in modo unitario ciò che Nietzsche dice dell'essenza della verità. Solo così potremo poi valutare perché, e in quale misura, la verità è, sì, un valore *necessario*, ma tuttavia *non il valore sommo*. Dobbiamo – posto che siamo risolti a una meditazione essenziale – perseverare nell'orizzonte del pensiero di Nietzsche, anche se non troviamo subito la via di uscita da questi pensieri apparentemente sconcertanti e contraddittori sull'essenza della verità. Nell'ambito del pensiero speculativo le vie d'uscita sono sempre il segno dell'elusione e della fuga.

O forse dobbiamo prima accennare ancora allo stato storico complessivo del nostro pianeta, affinché sia chiaro che Nietzsche esprime tutt'altro che una opinione personale eccentrica ed esagerata quando dice: «Quindi è necessario che qualcosa *debba* essere tenuto per vero, – *non* che qualcosa *sia* vero». Ma questa affermazione ha una gravità oscura, ancora non soppesata, non perché potrebbe avere la sua conferma, per lo stato storico complessivo del pianeta, da fenomeni riscontrabili in superficie, per esempio dalle guerre di propaganda inscenate fino a raggiungere dimensioni gigantesche, dalla dimen-

sione di facciata, di parata e di *réclame* in cui ogni vita si annuncia. Tutto ciò non può essere tolto di mezzo – arricciando il naso e adagiandosi su quanto si è avuto finora – come mera esteriorizzazione e superficialità; perché si esprime in tutto questo una profondità dell'abisso della moderna essenza dell'essere. La frase summenzionata nomina quello che accade, ma in modo tale che le situazioni e gli stati storici rispettivi non sono ormai che le *conseguenze* di questa storia occulta, e in quanto *conseguenze* non comandano sul loro fondamento.

Se le cose stanno così, allora – in base alla « fiducia nella ragione » – non solo imperversa sul pianeta uno sconfinato turbamento di ogni fiducia e di ogni affidabilità, ma si deve pensare a un che di occulto: cioè che non tanto una verità qualsiasi, ma *l'essenza della verità è scossa*, e l'uomo deve assumersi e operare una fondazione più originaria della sua essenza.

*L'antitesi di « mondo vero » e « mondo apparente ».
La riconduzione a rapporti di valore*

Bisogna anzitutto capire il fondamento del contenuto essenziale di quella affermazione che enuncia in una forma estrema la concezione nietzscheana della verità. Affinché questo fondamento possa essere afferrato, dobbiamo prima individuarlo. Nel caso fosse già individuato, esso deve essere anzitutto riconosciuto e stabilito *in quanto* tale. L'affermazione di Nietzsche dice: è necessario che ci sia verità, ma non occorre che il vero di questa verità sia vero. Dove sta il fondamento di questa affermazione?

Nietzsche nomina il fondamento di questa affermazione già con le prime battute del brano n. 507, dicendo che l'essenza della verità è un « *giudizio di valore* ». La definizione dell'essenza di tutto ciò che è essenziale viene ricondotta a « *giudizi di valore* ». L'essenziale viene concepito relativamente al suo carattere di *valore* e solo così è concepito come essenziale.

Prima della trasvalutazione di tutti i valori finora validi, che Nietzsche assume come proprio compito metafisico, sta una trasformazione più originaria: quella, cioè, consistente nel porre in generale, fin da principio, *l'essenza* di ogni ente come *valore*.

Nel periodo conclusivo del brano n. 507 Nietzsche riprende il contenuto decisivo della definizione determinante dell'essenza della verità data all'inizio del brano, e la trasforma in una asserzione di principio che trasporta contemporaneamente l'intera discussione sull'essenza della verità nel centro intimo della storia della metafisica:

« Il mondo *vero* e il mondo *apparente* » – questa antitesi viene da me ricondotta a *rapporti di valore*. Noi abbiamo proiettato le *nostre* condizioni di conservazione come *predicati dell'essere* in generale. Abbiamo trasformato la necessità di essere stabili nella nostra credenza per prospettare, nel fatto che il mondo « vero » non è un mondo mutevole e che diviene, ma *che è* ».

« Il mondo *vero* e il mondo *apparente* » – questa antitesi viene ricondotta da Nietzsche a rapporti di valore. Nietzsche concepisce qui la verità nel senso del vero, del « mondo vero », e la pone in una antitesi. La formula dell'antitesi « il mondo *vero* e il mondo *apparente* » è di nuovo messa tra virgolette – un segno che ciò che viene qui considerato è qualcosa di tradizionale e di generalmente noto. L'antitesi, di cui qui Nietzsche enuncia la nuova definizione, ha luogo tra ciò che è in senso vero e proprio e ciò che può essere chiamato ente solo in un modo derivato e improprio. In questa opposizione di due mondi, del « mondo vero » e del « mondo apparente », riconosciamo la distinzione di due regni all'interno di ciò che in generale e in qualche modo è, e il cui confine è ormai soltanto il nulla vuoto e totale. Questa differenza è tanto antica quanto il pensiero occidentale sull'ente. Essa divenne corrente nella misura in cui l'iniziale concezione greca dell'ente si consolidò nel corso della storia occidentale fino a oggi, divenendo abituale e ovvia. Nel linguaggio scolastico questa distinzione dell'ente nel suo insieme in due mondi si chiama la « dottrina dei due mondi ». Non occorre seguire qui nei particolari questa dottrina e le sue variazioni storiche, coincidenti con gli stadi principali della metafisica occidentale. Facciamo invece attenzione a tre cose:

1) Questa distinzione tra il mondo vero e il mondo apparente è la struttura portante di quella che è la metafisica, anzi, la struttura che le dà anzitutto spazio; infatti un *μετά* (τὰ φυσικά), un « al di là », cioè al di là dell'imme-

diatamente dato *verso* qualcosa d'altro, è possibile soltanto se in generale questo e quello sono presupposti *nella loro distinguibilità*, se in generale l'ente nel suo insieme è attraversato da una distinzione in conformità con la quale l'uno è separato dall'altro nel χωρισμός.

2) La filosofia di Platone ha dato a questa « dottrina dei due mondi » una impronta – se così si vuole – « classica » per l'intero pensiero occidentale.

3) La presa di posizione di Nietzsche nei confronti di questa distinzione poggia ovunque su una determinata interpretazione di questa dottrina del platonismo.

L'interpretazione nietzscheana dell'antitesi del « mondo vero » e del « mondo apparente » è sì grezza e, riguardo alla dottrina dell'ente, sia pre-platonica sia post-platonica, non riesce a entrare nella disposizione interiore e nell'atteggiamento interrogativo della rispettiva posizione metafisica di fondo. Nondimeno Nietzsche coglie con quella antitesi qualcosa di essenziale.

Platone distingue lo ὄντως ὄν e il μὴ ὄν, l'ente essente e *quell'*« ente » che non dovrebbe essere e chiamarsi tale. Lo ὄντως ὄν, l'ente essente, l'ente che è in modo vero e proprio, cioè secondo l'essenza dell'essere, è l'εἶδος, l'aspetto, ciò in cui qualcosa mostra il suo volto, la sua ἰδέα, ossia ciò che qualcosa è, il suo « *che cos'è* ». Il μὴ ὄν è anch'esso ente, e di conseguenza anch'esso si presenta – nel senso greco del termine –, anch'esso mostra il suo aspetto e il suo volto, un εἶδος; soltanto che il volto è contorto, deformato, l'aspetto e la vista sono adombrati e offuscati; il μὴ ὄν è pertanto τὸ εἶδωλον. Le cosiddette cose reali che l'uomo può toccare con mano – questa casa, questa nave, quell'albero, questo scudo e così via – sono, se le si pensa come Platone, in tutto e per tutto εἶδωλα, cose che paiono, che hanno solo l'aspetto dell'aspetto vero e proprio: μὴ ὄντα, cioè sono sì enti, cose che in un certo senso sono presenti e hanno il loro volto, ma il loro aspetto è *guastato* in tale e tal modo, perché debbono mostrarsi ogni volta nei tratti di un materiale sensibile. Ma in questa determinata casa, di tale e tale grandezza, fabbricata con tale e tal materiale, si mostra nondimeno *ciò che è casa* (das Haushafte), e nell'essere presente di ciò che è casa consiste l'essere-casa di questa casa. Ciò che è casa, ciò che fa casa una casa, è ciò che in essa propriamente è; il vero ente è l'εἶδος, l'« idea ».

Il « mondo vero » significa nell'uso linguistico di Nietz-

sche « il vero », la verità. È ciò che è colto nella conoscenza, l'ente; il « mondo apparente » significa il non vero e il non ente. Ma allora che cosa fa dell'ente un ente vero e proprio? Di che cosa diciamo e fin dall'antichità si dice: questo « è »? Che cosa si prende per essente, anche là dove si è usciti dall'*originario* modo platonico del percepire? Che qualcosa è, noi lo diciamo di quello che ogni volta, fin dall'inizio e già da sempre troviamo come lì presente; ciò che è ognora presente e che in tale presenza ha una stabilità costante. L'ente vero e proprio è ciò che fin dall'inizio non può mai essere portato via, ciò che mantiene il suo stato (*Stand*) e resiste (*standhält*) a ogni assalto e regge ogni accidente. L'entità dell'ente vuol dire: *presenza stabile*. L'ente che *così* è, è il vero, la « verità », alla quale continuamente e propriamente ci si può attenere come a ciò che ha stabilità e non si sottrae, ciò da cui si può avere il sostegno. Quantunque Nietzsche, nella sua concezione dell'essenza dell'ente, non entri esplicitamente nell'ambito dell'interpretazione fornita e non colga la sua portata – al pari di altri metafisici prima di lui – egli pensa l'« ente », il « vero », nella menzionata direzione di ciò che ha durata e stabilità. Analogamente il « mondo apparente », il non ente, è ritenuto l'instabile, l'incostante, il sempre mutevole, ciò che nell'emergere è già in procinto di scomparire di nuovo.

La distinzione che la fede cristiana fa tra il carattere transeunte delle cose terrestri e l'eternità del cielo o dell'inferno non è che l'ulteriore sviluppo – caratterizzato da una determinata fede nella redenzione e nella salvezza – della distinzione tra il mondo vero e il mondo apparente di cui stiamo discutendo. La critica nietzscheana del cristianesimo ha per presupposto l'interpretazione del cristianesimo come degenerazione del platonismo, essa non consiste in nient'altro che in questa interpretazione.

Ora, però, il pensiero di Nietzsche non mira a mettere, al posto di quella cristiana, un'altra interpretazione del vero ente, a sostituire il Dio cristiano e il suo cielo con un altro dio, mantenendo la stessa *de-ità* (*Gott-heit*). Il domandare di Nietzsche mira piuttosto a determinare la distinzione tra mondo vero e mondo apparente *in quanto* siffatta secondo la sua provenienza. Pertanto, rimangono decisive per Nietzsche queste due cose:

1) *il fatto* che egli ponga in generale la questione dell'origine di questa distinzione in quanto tale; 2) *il modo* in

cui egli pone e intende siffatta questione dell'origine e in cui quindi risponde. La sua risposta è: questa distinzione tra il mondo « vero » in quanto stabile e il mondo « apparente » in quanto instabile deve essere ricondotta a « rapporti di valore ». Ciò vuol dire: la posizione di ciò che è stabile e fisso come ente e la corrispondente contrapposizione dell'instabile e del mutevole come non ente e come ciò che è solo apparente, è una determinata *valutazione*. E precisamente ciò che è stabile e fisso viene preferito, come avente maggior valore, al mutevole e transeunte. La valutazione della valenza di ciò che è stabile e di ciò che è incostante viene guidata dalla concezione fondamentale di ciò che ha valore e del valore.

Il « valore » Nietzsche lo intende come condizione della « vita ». La condizione (*Bedingung*) non è qui prodotta da una *cosa* (Ding) che, sussistendo già fuori dalla vita, capita o non capita poi a quest'ultima come circostanza e occasione. Condizionare ed essere-condizione vuol dire qui: costituire l'essenza. In quanto la vita ha una determinata essenza, sottostà, da sé, a condizioni, le pone e le conserva come proprie e, con loro, pone e conserva se stessa. Se, al pari di Nietzsche, si concepiscono e si chiamano queste condizioni valori, ciò significa allora: la vita è in sé – in quanto soddisfa la sua essenza – *ponente-valori*. Posizione di valori non significa dunque una valutazione aggiunta alla vita dall'esterno, da parte di qualcuno. La *posizione di valori* è il processo fondamentale della vita stessa, è il modo in cui essa porta a compimento e attua pienamente la sua essenza.

Ma la vita, e in particolare la vita umana, regolerà fin dall'inizio la posizione delle condizioni vere e proprie di se stessa, quindi in generale la posizione delle condizioni di una assicurazione della sua vitalità, a seconda di come essa stessa, la vita, si determina la sua essenza. Se alla vita come tale importa anzitutto, sempre e soltanto di conservarsi e di essere continuamente assicurata nella sua sussistenza, allora « vita » altro non significa che assicurazione della sussistenza di volta in volta tramandata e assunta, allora la vita farà di ciò che basta e serve a questa assicurazione della sussistenza le sue condizioni più proprie. Ciò che in tal modo massimamente condiziona è allora ciò che ha il massimo valore. Se, nella vita, si tratta per la vita di conservare costantemente la vita stessa come tale nella sua sussistenza, allora non solo essa deve essersi as-

sicurata singole condizioni corrispondenti, ma in generale potrà valere come condizione di vita, cioè come valore, soltanto ciò che ha carattere di conservazione e di assicurazione della sussistenza. Solo questo può essere chiamato « ente ». Se però il vero è ciò che è ritenuto essente, allora tutto ciò che pretende di valere come vero deve avere il carattere di ciò che è stabile e fisso; il « mondo vero » deve essere un mondo stabile, cioè: un mondo sottratto al cambiamento e al mutamento. Con ciò è chiarito il senso immediato delle affermazioni con le quali Nietzsche illustra in che senso egli riconduce l'antitesi « mondo vero – mondo apparente » a « *rapporti di valore* ». Nietzsche dice: « Noi abbiamo proiettato le *nostre* condizioni di conservazione come *predicati dell'essere* in generale ». « Nostre » – non vuol dire le condizioni di vita degli uomini che vivono proprio ora, e nemmeno degli uomini in generale, ma: degli uomini del « mondo » occidentale, greco, romano-cristiano, germanico-romanico-moderno. Questa umanità, poiché ciò che le importa come prima e ultima cosa è in certo modo la stabilità, la durata e l'eternità, ha al tempo stesso trasferito fuori, nel « mondo », nel « tutto », questa cosa che nella vita le importa. Il modo in cui viene interpretata l'essenza dell'ente, cioè la stabilità, scaturisce dal modo in cui la vita umana prende se stessa nel suo carattere proprio: come assicurazione della propria sussistenza. Pertanto solo queste determinazioni – stabilità e durata e solidità – dicono che cosa è e che cosa può essere chiamato *essente*, di che cosa possono essere asserite le determinazioni « essente » ed « essere ».

La proposizione di Nietzsche che segue *sembra* essere soltanto una generica ripetizione della precedente. Ma dice di più; perché dà, solo ora, l'interpretazione nietzscheana del *fatto che* l'ente « è » e di *che cosa* esso è nella sua essenza, e che egli chiama « condizioni di conservazione » della vita umana.

Così come le pensa Platone, le « idee » non sono soltanto rappresentazioni-guida per il pensiero umano, qualcosa che « abbiamo in testa », ma costituiscono l'essenza di ciò che è, e nella loro stabilità conferiscono anche a ciò che non è in modo vero e proprio la sua sussistenza temporanea e offuscata, fanno sì che anche il μη ὄν « sia » un ὄν.

L'interpretazione di Nietzsche, tuttavia, imbocca un'altra direzione; il fatto che l'ente è – la « condizione di con-

servazione » della vita – non occorre che sia pensato come se l'ente fosse qualcosa in sé e per sé sussistente « al di sopra » e al di là della vita; la condizione è soltanto che la vita, da sé, impianti in se stessa una tale credenza in qualcosa, a cui attenersi stabilmente in tutto e per tutto. Ne risulta chiaro questo:

Nietzsche riporta ancora più indietro la sua riconduzione dell'antitesi di mondo vero e mondo apparente a rapporti di valore: la riporta alla vita stessa che valuta. Questa riconduzione consiste in niente di meno che in un'asserzione essenziale sulla vita, che dice: la vita, per poter essere in quanto vita, ha bisogno della solidità stabile di una « credenza »; ma questa « credenza » significa: tenere qualcosa per stabile e assodato, prendere qualcosa come « essente ». In quanto la vita pone valori e però al tempo stesso le importa l'assicurazione della propria sussistenza, deve esserle propria una tale posizione di valori in cui essa prende qualcosa come stabile e fisso, cioè come essente, cioè come vero.

Ritorniamo, di qui, all'inizio del brano n. 507:

« Il giudizio di valore "io credo che questo e quest'altro sia così" come *essenza* della "verità". Nei giudizi di valore si esprimono *condizioni di conservazione* e di *crescita* ».

Ora possiamo dire: la verità è l'essenza del vero; il vero è l'ente; essente significa ciò che è preso per stabile e fisso. L'essenza del vero sta originariamente in questo prendere-per-fisso-e-sicuro; questo « prendere-per » non è però un'attività arbitraria, ma è il comportamento necessario per assicurare la sussistenza della vita stessa. Questo comportamento, in quanto tenere-per e in quanto posizione di una *condizione* di vita, ha il carattere di una posizione di valori e di un giudizio di valore. *La verità è, nell'essenza, un giudizio di valore*. L'antitesi di ente vero ed ente apparente è un « rapporto di valore » scaturito da questo giudizio di valore.

Quanto detto sembra dire sempre e soltanto la stessa cosa e sembra ruotare in circolo. Non solo sembra, ma è così; questo però non deve indurci erroneamente a credere di avere ora già capito, quasi *in modo più che chiaro*, che cosa dice il motto di Nietzsche: *la verità è, nell'essenza, giudizio di valore*. Se prima non capiamo il nesso metafisico tra la determinazione essenziale della « vita » e il ruolo

dell'idea di valore, la concezione nietzscheana della verità e della conoscenza corre pericolo di scadere in una trivialità del sano buonsenso pratico, mentre è ben altro: è *l'occulta conseguenza estrema del primo inizio del pensiero occidentale*.

Il fatto che Nietzsche stesso dia come sfondo a una interpretazione dell'essenza della verità « la dottrina dei due mondi » implica per noi l'invito a intensificare ancora, partendo proprio da qui, il carattere strano di questa interpretazione della verità e di raccogliere, nel punto intimo della domanda, ciò che è degno di essere domandato.

Mondo e vita come « divenire »

Il rappresentare qualcosa come essente, nel senso di ciò che è stabile e fisso, è una posizione di valore. Elevare il vero del « mondo » a qualcosa di stabile, eterno e immutabile significa al tempo stesso: trasporre la verità, come una condizione di vita necessaria, nella vita stessa. Se ora, però, il mondo dovesse essere un mondo continuamente mutevole e transeunte, se dovesse avere la sua essenza nel carattere più transeunte di ciò che è fugace e instabile, allora la verità nel senso di ciò che è stabile e fisso sarebbe una mera fissazione e un mero consolidamento di ciò che è in sé diveniente, e questa fissazione sarebbe, commisurata a ciò che diviene, a esso *inadeguata* e ne sarebbe soltanto la deformazione. Il vero nel senso del corretto *non* si regolerebbe appunto sul divenire. La verità sarebbe allora non-correttezza, errore – una « illusione », anche se forse necessaria.

Con ciò guardiamo per la prima volta nella direzione dalla quale parla quello strano detto secondo il quale la verità è una illusione. Vediamo però contemporaneamente che in questo detto viene fissata l'essenza della verità nel senso della correttezza, dove correttezza vuol dire: rappresentare l'ente nel senso dell'adeguazione a ciò che « è ». Infatti, solo se la verità è nell'essenza correttezza, può essere, secondo l'interpretazione di Nietzsche, non-correttezza e illusione. Se il mondo non « è » un mondo che è, ma un mondo « che diviene », allora la verità nel senso del vero, inteso come ciò che si pretende ente nel senso di ciò che è stabile, fisso, immutabile, è illusione.

Una conoscenza che, in quanto vera, prende qualcosa per «essente», nel senso di ciò che è stabile e fisso, si attiene all'ente e tuttavia non coglie il reale: cioè il mondo in quanto diveniente.

È esso – in verità – un mondo diveniente? Nietzsche dà effettivamente una risposta affermativa e dice: il mondo è – «in verità»! – un mondo «diveniente». Non c'è niente di «essente». Ma egli non solo afferma il mondo come un mondo del «divenire», egli sa pure che questa affermazione e interpretazione del mondo è altresì una posizione di valori. Così si appunta una volta nel periodo della stesura dell'annotazione discussa (n. 507):

«Contro il *valore* di ciò che rimane eternamente uguale (vedi l'ingenuità di Spinoza, come pure di Descartes) c'è il valore di ciò che è più breve e transeunte, il seducente scintillio dorato sul ventre del serpente *vita* –» (*La volontà di potenza*, n. 577 [VIII, II, 11]; primavera-autunno 1887).

Qui Nietzsche pone chiaramente un valore contro l'altro, e il «valore» da lui posto è, in quanto valore, cioè in quanto condizione di vita, ricavato e desunto a sua volta dalla vita, ma in un'altra veduta dell'essenza della vita: la vita non come ciò che si consolida e si fissa, che si assicura ed è assicurato nella sua sussistenza, ma come «serpente» – come ciò che si inanella e si attorciglia e che vuole ritornare in se stesso come nel proprio anello essenziale, e che continuamente si *arrotola* e nell'anello in quanto anello continuamente rotola via, l'eternamente diveniente – la vita come serpente, la cui tranquillità è solo apparente ed è solamente il trattenersi di uno scattare e di un guizzare. Per questo il serpente diventa un compagno della solitudine di Zarathustra.

Nietzsche pone contro il vero, contro ciò che è posto al sicuro, assodato e fissato e in tal senso essente, il diveniente. Nietzsche oppone all'«essere» il «divenire» come valore superiore (cfr. n. 708 [VIII, II, 245-47]). Ne desumiamo in un primo momento quest'unica cosa: la verità non è il valore supremo. «La credenza “è così e così” deve essere trasformata nella volontà “così e così *deve diventare*”» (n. 593 [VIII, I, 31]; 1885/86). La verità come tenere-per-vero, il fissarsi su un «così è», stabilito e assodato, non può essere il sommo della vita, perché rinnega

il carattere vivente della vita, il suo «volere andare oltre se stessa» e il suo divenire. Concedere alla vita il suo carattere vivente, concederle di diventare qualcosa di diveniente e in quanto divenire, e di non essere meramente un ente, cioè di stare fissa come un che di fissamente presente, a ciò mira evidentemente *quella* posizione di valori commisurata alla quale la verità può essere soltanto un valore inferiore.

Nietzsche esprime spesso questo pensiero, portato all'estremo ed esagerato, nella forma assai equivocabile: «– non c'è “verità”» (n. 616 [VIII, I, 102]). Ma anche qui scrive verità tra virgolette. Questa «verità» è, in base alla sua essenza, una «illusione», ma, in quanto è siffatta illusione, è una condizione necessaria della «vita». Dunque c'è «verità»? Certo, e Nietzsche sarebbe l'ultimo a volerlo negare. Perciò il suo detto «non c'è “verità”» significa qualcosa di più essenziale, ossia: la verità non può essere ciò che è primariamente e propriamente determinante.

Ma per capire questo nel senso di Nietzsche, e per valutare perché la verità non può essere il valore supremo, è necessario prima ancora domandare più decisamente in che senso, e in che modo, essa è nondimeno un valore necessario. Solo se la verità è un valore necessario, e solo per questo, lo sforzo speculativo di provare che essa *non* può essere il valore supremo ha importanza. Poiché per Nietzsche il vero ha lo stesso significato di ente, con la risposta alle domande poste verremmo a sapere pure in quale senso Nietzsche comprende l'ente, cioè che cosa intende quando dice «essente» e «essere». Di più: se il vero non può essere il valore supremo, e se il vero significa però lo stesso che l'ente, allora nemmeno l'ente può costituire l'essenza del mondo, cioè la realtà di quest'ultimo non può consistere in un essere.

Verità è tenere-per-vero, prendere qualcosa come essente, assicurarsi dell'ente – rappresentandolo – cioè conoscerlo. Non appena in età moderna il *verum* diventa il *certum*, cioè la verità diventa certezza, e quindi diventa il tenere-per-vero, la questione dell'essenza della verità si traspone nella determinazione dell'essenza del conoscere, nella questione di che cosa e di come sia la certezza: in che cosa consista l'essere-certo-di-sé, che cosa significhi l'indubitabilità, in che cosa abbia il suo fondamento il conoscere assolutamente incontrovertibile. Mentre vicever-

sa là dove è la verità a stabilire anzitutto lo spazio di azione (*Spielraum*) del conoscere, la determinazione essenziale della conoscenza è radicata nell'impostazione del concetto di verità.

Di conseguenza, la nostra domanda che chiede del concetto nietzscheano di verità si radicalizza nella domanda: come determina Nietzsche il conoscere? Il fatto che dobbiamo porre questa domanda indica che Nietzsche pensa in termini senz'altro moderni, nonostante la sua alta considerazione del primo pensiero greco, pre-platonico. Pertanto – onde evitare confusione – in merito alla questione della verità non ci si deve stancare di raccomandare questo: per il pensiero moderno l'essenza della verità si determina partendo dall'essenza della conoscenza; per il pensiero greco iniziale – anche se solo per un attimo storico e solo in un primo spunto – l'essenza del conoscere si determina partendo dall'essenza della verità.

La verità è per Nietzsche, in quanto valore, una condizione necessaria della *vita*, un giudizio di valore che la vita attua in vista di se stessa. Pertanto, con la domanda del conoscere e nella forma di questa domanda, andiamo a incrociare la domanda più radicale dell'essenza della vita. In breve, in una frase: il nostro domandare mira alla vita in quanto vita che conosce.

*Il conoscere come schematizzazione di un caos
secondo il bisogno pratico*

Domandare che cosa sia il conoscere umano significa voler conoscere il conoscere stesso. Sovente si trova un tale proposito insensato, assurdo, paradossale, paragonabile al proposito del barone di Münchhausen di volersi tirare fuori dalla palude afferrandosi per i capelli. Facendo notare questa insensatezza ci si immagina pure di essere particolarmente acuti e superiori. Ma troppo tardi ci si sovviene della soverchia problematicità del proprio acume. Giacché il conoscere non è per l'uomo qualcosa da apprendere e da sapere solo occasionalmente, di tanto in tanto, e magari solo quando ci si accinge a costruire una teoria della conoscenza, ma nel conoscere stesso è già implicito che esso *si* sia conosciuto.

Il rappresentare l'ente come tale non è un processo che, per così dire, abbia semplicemente luogo nell'uomo,

ma è un comportamento in cui l'uomo sta, e precisamente in modo che questo stare-dentro in tale comportamento lo espone all'aperto di questo rapporto e contribuisce così a sostenere il suo essere uomo. Ciò implica che nel comportamento che si rapporta all'ente rappresentandolo l'uomo si rapporti già sempre – con o senza una propria «teoria», con o senza introspezione – anche a se stesso. È implicito in questo, ancor più essenzialmente, che il conoscere in quanto tale sia già sempre conosciuto; voler conoscere il conoscere non è nulla di insensato, ma è un proposito che ha un alto carattere di decisione, giacché tutto dipende dal fatto che, nel tentare di portare esplicitamente alla luce l'essenza della conoscenza, il conoscere venga esperito *così* come è già stato conosciuto prima di ogni riflessione su di esso e *così* come sta aperto in conformità con la sua propria essenza. Se si dichiara quindi in modo puramente formalistico, argomentando solo con parole e sequele di parole, che conoscere il conoscere sarebbe insensato e impossibile, si ha già un misconoscimento essenziale del conoscere: cioè che quest'ultimo è *in se stesso*, e mai solo a posteriori, *meditativo* e in forza di questa meditatività sta già sempre nella chiarezza della sua propria essenza.

Conoscere il conoscere nella sua essenza significa, a intendere nel giusto modo, riandare al suo fondamento essenziale già aperto, ma non ancora esplicitato; non significa applicare a sé ancora una volta – elevato a potenza – un comportamento già pronto e chiarito.

Ora, però, l'essenza e la storia dell'uomo occidentale si contraddistinguono per il fatto che del rapporto fondamentale dell'uomo con l'ente nel suo insieme sono propri il sapere e il conoscere e, quindi, la meditatività nel senso essenziale secondo il quale la meditazione contribuisce a decidere e a formare l'essenza dell'uomo occidentale. Poiché così stanno le cose, soltanto questo uomo storico occidentale può essere assalito anche da un vuoto di meditazione (*Besinnungslosigkeit*), da un turbamento della meditatività, un destino che a una tribù di negri è certamente risparmiato. Viceversa, la salvezza e la fondazione dell'uomo storico occidentale possono maturare soltanto dalla suprema passione della meditazione. Di questa meditazione fa parte soprattutto la conoscenza del conoscere, la meditazione sul sapere e sul fondamento essenziale

in cui esso, in forza della sua storia essenziale, si muove da due millenni.

La meditazione sul conoscere non ha nulla a che fare con la costruzione di una noiosa e separata « teoria della conoscenza », dove la domanda del conoscere domanda di qualcosa che, per chi domanda, è già da sempre, in un modo o nell'altro, definitivamente o temporaneamente, deciso prima.

Il conoscere consiste – dal punto di vista formale – nel rapporto di qualcuno che conosce con il conoscibile e con il conosciuto. Ma questo rapporto non sussiste per sé, indifferentemente, in qualche luogo, come la relazione che sussiste in un bosco tra un tronco d'albero abbattuto e un masso roccioso che sta nelle vicinanze, relazione che ci può capitare di incontrare o anche no. Il rapporto (*Verhältnis*) che contraddistingue il conoscere è di volta in volta ciò in cui noi stessi ci comportiamo e tale comportamento (*Verhalten*) però palpita nel nostro portamento fondamentale (*Grundhaltung*). Quest'ultimo si esprime nel modo in cui noi prendiamo fin dall'inizio l'ente e gli oggetti, nel modo in cui noi abbiamo determinato l'aspetto decisivo del nostro riferirci a essi.

Se ora, sulla scorta di una pertinente annotazione di Nietzsche, esaminiamo la questione di come egli concepisca il conoscere, quindi il tenere-per-vero, e dunque la verità, dobbiamo fare attenzione a quanto segue:

1) al modo in cui egli determina fin dall'inizio ciò che si presenta come il conoscibile e che attornia l'uomo e la sua vita;

2) a ciò in cui egli vede l'aspetto decisivo del riferimento conoscitivo a quello che si presenta e ci attornia.

Le due cose, la predeterminazione di ciò che si presenta e la fissazione del carattere del riferimento a esso, saranno in sé connesse e rinvieranno a un fondamento essenziale comune, ossia al carattere dell'esperienza fondamentale della vita umana in generale e della sua appartenenza all'insieme del « mondo ». Tale esperienza fondamentale non è quindi un mero sfondo dell'interpretazione dell'essenza della conoscenza, ma è la cosa prima e che decide già di tutto il resto.

Che cosa significa per Nietzsche conoscere? Come vede egli fin dall'inizio il rapporto rappresentativo (*vorstellend*) dell'uomo con il mondo? Il conoscere è un processo che si svolge nell'essere vivente razionale che chia-

miamo uomo? Se sì – che cosa succede in questo processo? In esso, e per suo tramite, vengono per così dire riprese immagini dal mondo circostante e poi accolte e trasposte nella psiche e nella mente, sicché il conoscere sarebbe una sorta di copiatura e di riproduzione della realtà? Oppure per Nietzsche il conoscere *non* è un tale conoscere? La sua risposta a questa domanda, non posta esplicitamente ma per così dire già tacitamente domandata, è:

« Non “conoscere” ma schematizzare, – imporre al caos tutta la regolarità e tutte le forme sufficienti al nostro bisogno pratico » (n. 515 [VIII, III, 122]; marzo-giugno 1888).

In queste parole è insita l'affermazione decisiva sulla concezione nietzscheana della conoscenza, così come, all'inizio dell'annotazione precedentemente discussa, nel detto: « Il giudizio di valore “io credo che questo e quest'altro sia così” come *essenza* della “verità” » è affermata la cosa decisiva sulla verità. Bisogna capire questi due detti nella loro intima coappartenenza e nel loro comune radicamento. Nel farlo, non dobbiamo occuparci affatto degli influssi che, secondo un calcolo storiografico, Nietzsche ha subito in queste interpretazioni della verità e della conoscenza, ma ciò che ci importa è la questione di dove rimandi questa concezione della verità e della conoscenza nella posizione metafisica di fondo di Nietzsche e che cosa, riguardo alla questione della verità, sia con essa rimesso a una decisione più radicale o solo ora resasi visibile. Non: da dove l'*ha* preso? ma: che cosa *dà* egli con questo?

« Non “conoscere” ma schematizzare ». Facciamo nuovamente attenzione: « conoscere » è posto daccapo tra virgolette, così come nell'altra annotazione lo era il termine « verità ». Ciò vuol dire: il conoscere non è « conoscere » – nel presunto senso dell'immagine-copia passiva, ripetitiva – ma « schematizzare ». Ci è già capitato di incontrare il concetto di *σχημα* nel contesto di un primo chiarimento dell'essenza della ragione e del pensare nel senso del rappresentare secondo le *categorie* e i loro schemi. È presumibile che l'interpretazione nietzscheana del conoscere come « schematizzare » sia storicamente connessa con l'essenza della ragione e dell'uso delle categorie; *sto-*

ricamente – ciò vuol dire: questa concezione della conoscenza come «schematizzare» sta nello stesso ambito di decisione in cui sta il pensiero di Platone e Aristotele, quantunque Nietzsche non abbia «tratto» *storiograficamente* da Aristotele, cioè andando a vedere nelle opinioni passate, il concetto di schema.

Ciò che Nietzsche intende per «schematizzare» è illustrato subito nelle seguenti parole: «imporre al caos tutta la regolarità e tutte le forme sufficienti al nostro bisogno pratico». In che misura, cioè sotto quali riguardi, è essenzialmente determinato con ciò il conoscere inteso come «schematizzare»? Lo schematizzare viene illustrato come imposizione di una certa dose di «regolarità» e di «forme». Gli schemi sono qui forme che, in quanto tali, contengono al tempo stesso una regolarità e offrono una regolamentazione. Solo che è altrettanto importante, o ancora più essenziale, ciò che Nietzsche dice oltre a questo:

1) Le forme regolatrici vengono imposte in una certa misura a quello che Nietzsche chiama «caos». Ciò che, mediante la schematizzazione, riceve l'imposizione di forme regolatrici è ciò in cui il conoscere si imbatte per prima cosa, ciò contro cui va a sbattere. Ciò che gli viene incontro ha il carattere del «caos». Rimaniamo sorpresi, sempre che nel delucidare queste parole nietzscheane non ci limitiamo ad ascoltare spensieratamente delle frasi ma, da noi stessi, in base al nostro atteggiamento conoscitivo, pensiamo e ripensiamo continuamente con Nietzsche *che cosa* mai ci viene incontro in ciò che è da conoscere. Quando noi – conoscendo – ci guardiamo attorno in modo immediato, qui nell'aula, per la strada, nel bosco e in qualsiasi altro luogo, vi incontriamo forse, conoscendo e prendendo-conoscenza, il «caos»? Non troviamo piuttosto un ambito ordinato, articolato, nel cui orizzonte ci stanno di fronte oggetti – gli uni appartenenti agli altri – abbracciabili con un colpo d'occhio, maneggevoli, disponibili e misurabili? Tutti questi oggetti ci si presentano in modo tanto più ricco e ordinato – reciprocamente affiatati e inclini – quanto più noi, in un puro trattenerci, lasciamo che tutto stia dinanzi a noi, cioè quanto più ci rappresentiamo (*vor-stellen*) quello che chiamiamo il «mondo», per quanto piccolo e ristretto sia. Ma certo non il «caos»!

2) Nietzsche dice: la misura di forme regolatrici che

viene imposta al «caos» si determina in base al nostro «bisogno pratico». Dunque è il comportamento pratico – la prassi della vita – e non il rappresentare «teorico» l'atteggiamento da cui scaturisce il comportamento conoscitivo, ciò da cui viene determinato.

La struttura essenziale del conoscere ha ora i suoi contorni precisi: il conoscere è schematizzare, ciò che deve essere conosciuto e il conoscibile sono caos, e chi conosce è la prassi della vita. Queste indicazioni contrastano tuttavia con quello che abbiamo appena trovato guardando direttamente alla nostra abituale rappresentazione quotidiana del «mondo».

Come giunge Nietzsche alla sua caratterizzazione dell'essenza della conoscenza? Non ha forse visto – non hanno visto altri pensatori prima di lui – il mondo immediatamente circostante, non hanno essi fatto attenzione alla loro propria esperienza quotidiana di questo mondo? Hanno, per amore e in onore di una opinione preconcetta sulla conoscenza, chiuso gli occhi davanti alla forma essenziale del conoscere?

Oppure effettivamente il conoscere può e *deve* essere guardato da un altro punto di vista, in modo che nel suo campo visivo il conoscibile appaia allora come caos e il conoscere come imposizione di regolarità e di forme?

Qual è questo altro punto di vista da cui è qui scorta l'essenza della conoscenza? Nietzsche stesso sembra indicare il punto di vista dal quale il suo pensiero viene definito, quando dice che determinante per il conoscere è il nostro «bisogno pratico». Sennonché, proprio attenendoci alle nostre azioni e omissioni, alle nostre faccende e opinioni, alle nostre pratiche e ai nostri calcoli di tutti i giorni, dunque alla «prassi» e al suo «mondo», si vede ancora di più che ciò a cui noi ci rapportiamo conoscendo, ciò con cui noi, guidati dalla circospezione, abbiamo a che fare, ciò in cui noi ci muoviamo con occhi aperti e buon senso, forse affannandoci e forse riposandoci, non è comunque un caos, ma un mondo ben connesso, un ambito di oggetti rispettivamente coordinati e di cose che rimandano l'una all'altra, delle quali l'una «dà» l'altra.

Quanto più decisamente ci sbarazziamo di tutte le teorie filosofiche sull'ente e sulla conoscenza, tanto più insistentemente il mondo ci si mostra nella forma descritta. Su quale posizione si sono «spostati» (*verrückt*) il pensiero e la riflessione sul conoscere per giungere ad asserzio-

ni così singolari, secondo le quali il conoscere è uno schematizzare il caos, messo in atto secondo bisogni pratici di vita?

O invece questa caratterizzazione dell'essenza della conoscenza non è affatto così « spostata »? Non ha essa dalla sua parte addirittura la tradizione del pensiero metafisico, tanto che con il parere di Nietzsche sulla conoscenza convengono tutti i grandi pensatori? Che questa concezione della conoscenza concordi tanto poco con il nostro comportamento quotidiano e con quello che esso sa di sé, non può più sorprenderci, dal momento che sappiamo che il pensiero filosofico non può essere misurato con il metro del sano buonsenso. Di che cosa mai parliamo quando diciamo che il nostro conoscere e il nostro apprendere quotidiani non si riferiscono a un caos, ma a un ambito ben connesso e ordinato di oggetti e di connessioni oggettuali? Non parliamo del mondo già *conosciuto*? Non è proprio questa la domanda dell'essenza della conoscenza, cioè come mai si arrivi a rappresentare gli oggetti circostanti, procurati con circospezione e quindi già conosciuti e noti, e della loro cerchia più ampia? Quando assicuriamo che rappresentando ci riferiamo a un mondo ben connesso e ordinato, non tradiamo forse con questo che sono già accaduti e dovuti accadere l'ordine e la connessione, quindi proprio ciò che proviene evidentemente da un imporre forme regolatrici, da uno schematizzare? In ciò è implicito – se non restiamo attaccati alla superficie, ma pensiamo a fondo – che il conoscere in quanto rappresentare e portare-dinanzi-a-noi un mondo è in fondo lo « schematizzare » un caos secondo bisogni pratici. Allora l'interpretazione nietzscheana dell'essenza della conoscenza non sarebbe nulla di strano, ma certo nemmeno di originale, cosicché noi non avremmo alcun diritto e alcun obbligo di continuare a disertare su una particolare dottrina del conoscere e della verità in Nietzsche.

Ci sarebbe allora solo da domandare: perché si incontra come prima cosa il « caos », in quale misura per il conoscere è determinante il bisogno pratico, e perché conoscere è « schematizzare »? Ma siamo noi capaci – domandando in questo modo – di risalire, oltre lo stato del comportamento conoscitivo, a uno stato dal quale soltanto, e non prima, il conoscere scaturisce, quel conoscere che supera il rapporto, privo di cognizioni e di conoscenza,

con l'ente, anzi, che produce e ingaggia un rapporto con « qualcosa », cioè con ciò che in qualche modo « è »?

Evidentemente nella determinazione nietzscheana dell'essenza della conoscenza, e ugualmente nelle determinazioni essenziali che altri pensatori – ricordiamo Kant – stabiliscono in merito all'essenza della conoscenza, v'è un risalire a ciò che rende possibile e regge quel rappresentare un mondo ordinato e connesso, l'unico rappresentare che ci sia anzitutto e per lo più familiare. Si azzarda così il tentativo di risalire, conoscendo, dietro il conoscere. Il conoscere, inteso come schematizzazione, viene ricondotto al bisogno vitale pratico e al caos quali condizioni della sua possibilità e necessità. Se intendiamo la prassi di vita, da un lato, e il caos, dall'altro, come ciò che in ogni caso non è niente, ma un ente presente in tale e tal modo, allora, in una tale caratterizzazione dell'essenza della conoscenza, è insita una riconduzione della sua struttura essenziale a un ente che già è, forse addirittura all'ente nel suo insieme.

Questo conoscere il conoscere risale « dietro » il conoscere. Ma di che tipo è questo risalire? Il conoscere viene spiegato in base alla sua provenienza e alle sue « condizioni », il conoscere diventa qualcosa di spiegato e di *conosciuto*. Diventa con questo anche più conoscente, si piega al dominio della sua propria essenza? Questo risalire è tale da restituire al conoscere la sua propria chiarezza essenziale? Oppure, attraverso questo risalire che lo spiega, diventa più oscuro? Così oscuro che ogni *luce*, ogni traccia dell'essenza del conoscere si estingue? Forse che conoscere il conoscere è di volta in volta l'azzardare il passo ricco di conseguenze che in millenni uno solo compie, una volta, avanzando in qualcosa di non domandato? Ci è lecito presumerlo perché, nonostante gli innumerevoli punti di vista gnoseologici di cui gli storiografi sanno riferire, c'è stata finora soltanto un'unica *interpretazione* dell'essenza della conoscenza, quella di cui i primi pensatori greci hanno posto il fondamento determinando in modo decisivo l'essere dell'ente, dell'ente in mezzo al quale ogni conoscere è in gioco come comportamento essente di un ente in rapporto a degli enti.

Questa reiterata indicazione sulla portata della questione dell'essenza della conoscenza, che integra indicazioni precedenti, può bastare a chiarire che in questa questione vengono prese, e sono già state prese nel pen-

siero occidentale fino a oggi, grandi decisioni. Si tratta di vedere in quale misura Nietzsche porti, anzi, debba portare fino in fondo le conseguenze estreme di queste decisioni, in quanto pensa sulla conoscenza *in modo metafisico* nel senso della tradizione di pensiero dell'Occidente e in conformità con lo stato di necessità del proprio tempo e dell'umanità moderna.

Le domande direttrici per la nostra delucidazione del concetto nietzscheano di conoscenza sono poste:

Perché nel conoscere e per il conoscere il caos svolge un ruolo essenziale? In che misura il bisogno vitale pratico è direttivo per il conoscere? Perché il conoscere è in generale schematizzazione? Certo, le domande sono ora soltanto accostate l'una all'altra. Non si è ancora deciso della loro successione gerarchica, posto che – come è pensabile – ve ne sia una.

Il conoscere è uno schematizzare perché prima si espande un caos e poi deve essere conseguito un ordine? Oppure ciò che è dato viene colto in generale come caos solo perché si è già da prima deciso che il conoscere deve essere uno schematizzare? E se tale deve essere, *perché* deve essere così? Perché deve essere conseguito un ordine? Ma perché ordine e in che senso? Una domanda suscita qui l'altra, nessuna di esse può trovare risposta nel richiamo a dati di fatto sussistenti e ammessi all'unanimità. Tutte queste domande pongono dinanzi a decisioni.

La domanda dell'essenza della conoscenza è già, sempre e ovunque, un *progetto* speculativo dell'essenza dell'uomo e della sua posizione in mezzo all'ente e un progetto dell'essenza di questo stesso ente. Se non pensiamo prima su ciò, e se non ci pensiamo in modo sempre più penetrante, allora le esposizioni di Nietzsche sulla conoscenza assomigliano effettivamente alle ricerche sui processi vitali e conoscitivi che vengono fatte in un qualsiasi istituto di psicologia o zoologia, solo che queste ricerche sui processi conoscitivi – umani o animali – compiute nell'ambito di un istituto possono appellarsi al fatto di essere esatte, mentre Nietzsche procederebbe aiutandosi con alcune espressioni generiche della biologia. Se ci muoviamo nel quadro delle pretese psicologiche e gnoseologiche di spiegare il conoscere, leggiamo allora anche le affermazioni di Nietzsche come se esse dovessero spiegarci qualcosa sulla conoscenza. Non vediamo che in esse si decide e si è

deciso qualcosa dell'uomo odierno e del suo atteggiamento conoscitivo.

Il concetto di « caos »

Conoscere significa: imporre al caos forme che lo regolino. Che cosa vuol dire Nietzsche con la denominazione « caos »? Nietzsche intende questa parola non nell'accezione greca originaria, ma in quella posteriore e soprattutto moderna. Ma al tempo stesso la parola « caos » ha un significato proprio, scaturente dalla posizione di fondo del pensiero nietzscheano.

χάος vuol dire inizialmente ciò che si apre sbadigliando, e indica in direzione di un'apertura che si spalanca insondabile, senza sostegno e senza fondo (cfr. Esiodo, *Teogonia*, 116). Una discussione sul perché l'esperienza fondamentale che la parola nomina non si impose e non poté imporsi esula dal compito attuale. È sufficiente fare attenzione al fatto che il significato da lungo tempo corrente della parola « caos » – e ciò significa sempre il modo di vedere guidato da questa parola – non è originario. Il caotico significa per noi lo scompigliato, il confuso, ciò che si accavalla precipitandosi. Caos non indica soltanto il disordinato, ma: il confuso nella confusione, lo scompiglio nella precipitazione. Caos, nel significato posteriore, indica sempre *anche* una sorta di « movimento ».

Ora, com'è che il caos giunge ad avere nella definizione essenziale della conoscenza proprio il ruolo indicato di ciò che è conoscibile? Dove stanno, per la meditazione sul conoscere, l'occasione e l'impulso per connotare come caos ciò che si presenta al conoscere, e precisamente come « il caos » in assoluto, non un « caos » qualsiasi sotto un qualsiasi riguardo? È il concetto contrario a « ordine »?

Atteniamoci, daccapo, a un esempio corrente: supponiamo di entrare per la prima volta in quest'aula e di constatare che su questa lavagna sono scritte lettere greche. In questa conoscenza, come prima cosa non ci si presenta un caos, ma vediamo la lavagna e i caratteri grafici; forse ormai non tutti sono in grado di stabilire che si tratta di caratteri greci; ma anche in tal caso non stiamo dinanzi a un caos, bensì a qualcosa di scritto e visibile che noi però non sappiamo leggere. Certamente si concede-

rà che il percepire e l'asserire immediati si riferiscono alla lavagna qui presente, fatta in tale e tal modo, non a un caos. Questa concezione corrisponde, è vero, alla realtà delle cose, anticipa però già, come decisa, la domanda vera e propria. « *Questa lavagna* » – che cosa vuol dire ciò? Non è già dire la conoscenza compiuta: questa cosa *in quanto* lavagna? Dobbiamo avere già riconosciuto questa cosa come lavagna. Che ne è di *questa* conoscenza? Le asserzioni sulla lavagna hanno già tutte il loro fondamento nel fatto che questa cosa è riconosciuta come lavagna. Per riconoscere questa cosa come lavagna, dobbiamo prima avere in generale fissato come « cosa », e non come un processo che sguscia via, ciò che ci si presenta davanti. Ciò che prima e in generale è preso come cosa, questo che ci si presenta davanti, in cui ci imbattiamo e che ci colpisce e ci riguarda, dobbiamo averlo percepito in questo primo incontro. Qui ci si presenta davanti qualcosa di nero, grigio, bianco, marrone, duro, ruvido, che risuona (se percosso), esteso, con una superficie piana, mobile – dunque una molteplicità di dati. Ma tutto questo è il dato – ciò che si dà? Non è già *anche* qualcosa di *preso*, di assunto già mediante le parole nero, grigio, duro, ruvido, esteso, piano? Non dobbiamo forse *ritirare* anche questo nostro assalire ciò che ci si presenta mediante la parola nella quale lo abbiamo fissato, per avere – per lasciare che si presenti – *allo stato puro* ciò che ci si presenta davanti? Ciò che si presenta – si può mai dirne ancora qualcosa? O non incomincia qui la regione di ciò che non va più detto e di quella rinuncia dove non si può più, o non si può ancora, decidere su essente, non essente e niente? Oppure anche di fronte a questo alcunché che ci si presenta davanti non si è ancora rinunciato alla parola che lo nomina, ma non lo si è denominato *esso stesso*, bensì designato secondo ciò mediante cui ci viene *apportato*, mediante la vista, l'udito, l'olfatto, il gusto, il tatto e ogni sorta di sensibilità? Si suole chiamare ciò che è dato la molteplicità delle « sensazioni ». Kant parla addirittura della « *ressa* (Gewühle) delle sensazioni » intendendo dunque esattamente il caos, lo scompiglio, ciò che non solo nell'attimo della percezione di questa lavagna, ma continuamente e ovunque ci incalza – in modo apparentemente più esatto si dice: non incalza noi ma « il nostro corpo » –, ci tiene occupati, ci tocca, ci sommerge e ci mette sottosopra. Infatti, contemporaneamente e insie-

me ai dati dei sensi detti e cosiddetti esterni, urgono e aizzano, spingono e tirano, attraggono e rigettano, travolgono e sorreggono le « sensazioni » del « senso interno » che – in modo di nuovo apparentemente più esatto – vengono accertate come stati corporali.

Se dunque azzardiamo solo pochi passi nella direzione indicata, risalendo dietro ciò che appare così innocuo, pacifico e definitivo come oggetto, per esempio questa lavagna e altre cose note, ci imbattiamo già nella ressa delle sensazioni, cioè nel caos. È la cosa più vicina, ed è tanto vicina che non sta neppure « vicino » a noi in un « di fronte », ma che siamo noi stessi a essere – in quanto esseri corporei. Forse questo corpo, così com'è in carne e ossa, è la « cosa più certa » (n. 659 [VII, III, 243]) in noi, più certa dell'« anima » e dello « spirito »; e forse è di questo corpo, e non dell'anima, che diciamo che è « ispirato » (*begeistert*).

La vita vive essendo corpo. Di quello che chiamano il corpo fisiologico (*Leibkörper*) noi oggi conosciamo forse moltissime cose ormai quasi non abbracciabili in una sinossi, senza avere seriamente meditato su che cosa sia l'essere corpo (Leiben). È qualcosa di più e di diverso che il mero « portarsi dietro un corpo », è ciò in cui soltanto ricevono il loro carattere di svolgimento tutti i processi e i fenomeni che noi constatiamo nel corpo di un vivente. Forse l'essere corpo è in un primo momento ancora una parola oscura, ma nomina qualcosa che nella conoscenza del vivente deve essere esperito e tenuto presente *per prima cosa* e costantemente.

Così come semplice e oscuro è il fenomeno che noi conosciamo come gravitazione e caduta dei corpi, altrettanto semplice e oscuro, ma del tutto diverso e corrispondentemente più essenziale è l'essere corpo di un essere vivente. L'essere corpo della vita non è qualcosa di per sé separato, incapsulato dentro il « corpo che si ha » (*Körper*) – nel quale ci può apparire il « corpo che si è » (*Leib*) – ma è insieme condotto (*Durchlaß*) e passaggio (*Durchgang*). Attraverso questo corpo fluisce un flusso di vita di cui noi di volta in volta avvertiamo soltanto una parte minima e sfuggente, e questa, a sua volta, sempre secondo la ricettività del rispettivo stato corporale. Il nostro corpo stesso è immerso e lasciato sospeso in questo fluire della vita, e da questo flusso è trasportato e trascinato via o anche sospinto ai margini. Quel caos della nostra regione

sensitiva che chiamiamo regione corporale non è che un ritaglio del grande caos che è il « mondo » stesso.

Ci è quindi lecito presumere già che « caos » è per Nietzsche un termine che non esprime uno scompiglio qualsiasi nel campo delle sensazioni, forse nemmeno uno scompiglio. Caos è il termine per indicare la vita che è corpo, la vita in quanto corpo nel complesso. Nietzsche non intende con caos nemmeno ciò che è semplicemente confuso nella sua confusione, né ciò che è disordinato a causa della negligenza di ogni ordine, ma quell'alcunché di incalzante, fluente, mosso, il cui ordine è celato e di cui noi non conosciamo direttamente la legge.

Caos è il termine per indicare un peculiare progetto preventivo del mondo nel suo insieme e del suo regnare sovrano. Di nuovo sembra, e qui nel modo più intenso, che sia all'opera un pensiero « biologico » senza limiti, il quale si rappresenta il mondo quasi come un « corpo vivente » dalle proporzioni gigantesche, il cui essere corpo e vita costituisce l'ente nel suo insieme e fa perciò apparire l'essere come un « divenire ». Nietzsche, nel suo ultimo periodo, afferma assai sovente che bisogna fare del corpo il filo conduttore non soltanto per la considerazione degli uomini, ma anche per la considerazione del mondo: il progetto del mondo che muove dalla posizione dell'animale e dell'animalità. Qui è radicata l'esperienza fondamentale del mondo come « caos ». In quanto però per Nietzsche il corpo è una forma di dominio, « caos » non può significare lo scompiglio desolato, ma la latenza della ricchezza indomita del divenire e fluire del mondo nel suo insieme. Il sospetto, ovunque in agguato, che vi sia un biologismo sembra trovare con ciò la sua inequivocabile e piena conferma.

Ma, d'accapo, bisogna ribadire che con l'esplicita o tacita caratterizzazione di questa metafisica come biologismo non si pensa nulla, e che tutti i ragionamenti darwinistici debbono rimanere fuori gioco. Soprattutto, il pensiero di Nietzsche vuol dire che l'uomo e il mondo vanno visti in generale partendo anzitutto dal corpo e dall'animalità, non che l'uomo discenda dall'animale e, più precisamente, dalla « scimmia » – come se una tale dottrina evoluzionistica fosse mai capace di dire qualcosa sull'uomo!

Quanto abissalmente diverso sia il modo di pensare di Nietzsche, lo mostra un appunto del periodo dello *Zara-*

thustra: « Le scimmie sono troppo bonarie perché l'uomo possa discenderne » (XII, 276 [VII, 11, 64]; 1884). L'animalità dell'uomo ha un fondamento metafisico più profondo di quello che potrà mai essere addotto in termini biologico-scientifici mediante l'indicazione di una specie animale esistente che sotto certi aspetti sembri esteriormente assomigliargli.

« Caos », il mondo come caos, vuol dire: l'ente nel suo insieme progettato in relazione al corpo e al suo vivere come corpo. In questa fondazione del progetto del mondo è incluso tutto ciò che è decisivo; quindi per il pensiero che, in quanto trasvalutazione di tutti i valori, aspira a una nuova posizione di valori è inclusa anche la posizione del valore supremo. Quest'ultimo, non potendo essere la verità il valore supremo, è ancora al di sopra della verità, cioè, nel senso del concetto tradizionale di verità, è più vicino e più conforme all'ente vero e proprio, ossia a ciò che diviene. Il valore supremo, a differenza della conoscenza e della verità, è l'arte. Essa non copia la realtà e non la spiega in base ad altre realtà, ma trasfigura la vita, la eleva a possibilità più alte, non ancora vissute, che non stanno sospese « al di sopra » della vita, ma che piuttosto la ridestano da se stessa, nella sua lucidità perché « solo per l'incanto la vita rimane desta » (Stefan George, *Das Neue Reich*, Bondi, Berlin, 1928, p. 75).

Ma che cosa è l'arte? Nietzsche dice che è « una eccedenza e un traboccare di fiorente corporeità nel mondo delle immagini e dei desideri » (*La volontà di potenza*, n. 802 [VIII, 11, 51]; primavera-autunno 1887). Ora, noi non possiamo prendere questo « mondo » né in senso oggettivo né in senso psicologico, ma dobbiamo pensarlo in termini metafisici. Il mondo dell'arte, il mondo quale l'arte costruendo lo dischiude e aprendolo lo erige, è l'ambito di ciò che trasfigura. Ma ciò che trasfigura e la trasfigurazione sono quel diveniente e quel divenire che di volta in volta elevano oltre, a nuove possibilità, un ente, cioè qualcosa di reso e divenuto fisso, di irrigidito (*Erstarrtes*); queste nuove possibilità non sono un fine solo auspicabile, fuori mano e successivo, per il godimento della vita e per l'« esperienza vissuta », ma sono fondamento precedente e primo che dispone la vita in uno stato d'animo.

L'arte è così l'esperienza creatrice di ciò che diviene, della vita stessa, e anche la filosofia – pensata in termini

metafisici, non estetici – in quanto pensiero speculativo non è nient'altro che « arte ». L'arte, dice Nietzsche, vale più della verità; ciò vuol dire: essa si avvicina al reale, al diveniente, alla « vita » più del vero, di ciò che è fissato e immobilizzato. L'arte osa e conquista il caos, la latente, straripante e indomita sovrabbondanza della vita, il caos che in un primo momento appare, e per determinate ragioni non può non apparire, come una mera confusa ressa.

Siamo partiti dalla constatazione che nelle asserzioni dirette su un oggetto quotidiano come la lavagna vi è già alla base, come conoscenza, *la lavagna*. Per caratterizzare il conoscere si è dovuto prima domandare che cosa è insito nella conoscenza di ciò che è già dato e ci si presenta in tal modo. Nel farlo si è chiarito in che misura ciò che ci si presenta – la molteplicità delle sensazioni – può essere colto come caos. Contemporaneamente si è dovuto indicare quanto ampia ed essenziale sia l'accezione in cui Nietzsche prende il concetto di caos. Ciò che va conosciuto ed è conoscibile è caos, questo però ci si presenta corporalmente, cioè in stati corporali, essendo in essi incluso e a essi riferito; il caos non ci si presenta soltanto negli stati corporali, ma il nostro corpo vive ed è corpo come onda nella corrente del caos.

« Caos », nell'ambito della sua accezione moderna, ha un duplice significato: inteso in senso proprio e assoluto, il termine significa per Nietzsche « il mondo » nel suo insieme, l'indomita pienezza inesauribilmente accavallantesi di ciò che crea e distrugge se stesso (n. 1067 [VII, III, 292-93]), in cui soltanto legge e non legge si formano e si corrompono. In una accezione superficiale « caos » significa questa stessa realtà, ma nelle sembianze del confuso e della ressa, così come si presenta a singoli esseri viventi; questi esseri viventi sono, pensati in termini leibniziani, « specchi viventi », « punti metafisici », nei quali si raccolgono e si fa vedere, nella chiarezza definita di una rispettiva prospettiva, la totalità del mondo. Nel tentare di chiarire come si giunga a porre il caos come ciò che è conoscibile e che va conosciuto, ci siamo improvvisamente imbattuti in ciò che conosce, che coglie il mondo e se ne impadronisce. Non è un caso; giacché il conoscibile e il conoscente si determinano rispettivamente, uniti nella loro essenza, in base allo stesso fondamento essenziale. Non è consentito separarli e volerli incontrare separatamente.

Il conoscere non è come un ponte che a un certo punto, e a posteriori, unisce due sponde di un fiume sussistenti di per sé, ma è esso stesso un fiume che solo fluendo crea le sponde e le volge l'una *verso* l'altra in modo più originario di quanto possa mai fare un ponte.

*Il bisogno pratico come bisogno di schemi.
Formazione di orizzonte e prospettiva*

Nella sentenza introduttiva del brano n. 515 Nietzsche nomina il caos come ciò a cui il conoscere in quanto schematizzare si oppone, ma nel farlo non nomina il corpo e gli stati corporali come tali da contraddistinguere colui che conosce e il suo atteggiamento; parla piuttosto del « nostro bisogno pratico » a cui l'imposizione di forme regolatrici dovrebbe dare soddisfazione. Caos, da un lato, è « bisogno pratico », dall'altro, stanno l'uno di fronte all'altro. Che cosa vuol dire « bisogno pratico »?

Anche qui dobbiamo meditare in modo più chiaro, giacché sembra che tutti sappiano che cosa sia il « bisogno pratico ». Da quanto detto finora possiamo stabilire già anche il punto di riferimento per questa meditazione: se ciò che si presenta al conoscere ha il carattere essenziale del caos, e precisamente nel duplice significato indicato, e se il caos si presenta in riferimento a un vivente, al suo vivere ed essere corpo, e se d'altro canto è il « bisogno pratico » che, schematizzando, si oppone al caos che si presenta, allora l'essenza di quello che Nietzsche chiama qui « il nostro bisogno pratico » deve stare in una connessione essenziale, anzi, in una unità essenziale con la vitalità della vita che è corpo vivente.

Ogni essere vivente, e a maggior ragione l'uomo, è assalito da ogni parte, incalzato e penetrato dal caos, indomito e travolgente, che lo trascina via nel suo flusso. Sembrerebbe così che proprio la vitalità della vita, in quanto essa è questo puro fluire degli istinti e degli stimoli, delle propensioni e delle inclinazioni, dei bisogni e delle pretese, delle impressioni e delle visioni, dei desideri e dei comandi, trascini e sospinga il vivente stesso nel suo flusso proprio e ve lo lasci così scorrere e fluire via, dissolvendolo. La vita non sarebbe allora che dissoluzione e annientamento.

« Vita » è tuttavia la denominazione per indicare l'essere, ed essere vuol dire: essere presente, resistere allo scomparire e allo svanire, sussistere, stabilità. Se dunque la vita è questo caotico essere corpo e incalzare pressato da ogni parte, se essa deve essere ciò che è in senso vero e proprio, allora è importante per il vivente, contemporaneamente e in modo parimenti originario, resistere all'impulso e al suo impellere, sempre che questo impulso non spinga al mero annientamento. Il che non può accadere, perché altrimenti l'impulso rimuoverebbe se stesso e non potrebbe nemmeno essere mai un impulso. È perciò insito nell'essenza dell'impulso impellente qualcosa a lui conforme, cioè impulsivo, che spinge a non soggiacere all'impeto, ma a stare in esso, sia pure soltanto per poter essere incalzabile e incalzantesi. Solo ciò che sta può cadere. Ma un resistere all'impeto spinge in direzione della stabilità e dello stabile. Lo stabile e l'impulso che a esso spinge non sono perciò qualcosa di estraneo, di contraddicente l'impulso vitale, ma corrispondono all'essenza della vita che è corpo vivente: il vivente, per vivere, deve, in vista di se stesso, spingere a qualcosa di stabile.

Nietzsche dice che « il nostro bisogno pratico » richiede la schematizzazione del caos. Come va intesa questa espressione, se dobbiamo mantenerci sul piano indicato del pensiero metafisico?

« Bisogno pratico » può significare anzitutto: bisogno di attività pratica; ma tale attività è un bisogno della vita soltanto se la « prassi » fa parte dell'essenza della vita, in modo tale che la sua attuazione dà alla vitalità della vita una soddisfazione a essa corrispondente. Che cosa vuol dire allora prassi? Traduciamo di solito questa parola greca con « fare » e « attività », e intendiamo con ciò la realizzazione di fini, l'attuazione di propositi, il conseguire successi e risultati. Tutto questo lo valutiamo a seconda di come la realtà sussistente viene immediatamente, tangibilmente e visibilmente trasformata e « messa lì » (« hingestellt ») da una tale « prassi ». Sennonché, anche così la prassi e il pratico sono sempre presi solo come fenomeno che consegue dalla prassi in senso essenziale.

Pensata in senso originario, prassi non significa attività come realizzazione; piuttosto, una tale attività è fondata nell'atto del vivere stesso: atto nel senso della vitalità della vita. « Bisogno pratico » vuol dire ora: avere bisogno e necessità di ciò che è insito nell'essenza della prassi come

atto del vivere. Il vivente, per la sua vitalità, e in base a essa, necessita come prima cosa di ciò che è importante per lui in quanto vivente, cioè di « vivere », di « essere », di non soggiacere – secondo quanto detto in precedenza – al travolgimento del proprio carattere di caos, ma di installarvi e starvi. Tale stare nel travolgimento significa: stare in opposizione all'impeto, portarlo in qualche modo a stare – non però in modo che la vita stia ferma e cessi, ma in modo che sia assicurata nella sua sussistenza proprio in quanto vivente. *La prassi come atto del vivere è in sé assicurazione della sussistenza.*

Poiché questa assicurazione è possibile soltanto mediante uno stabilizzare e un fissare il caos, la prassi in quanto assicurazione della sussistenza richiede la trasposizione di ciò che incalza in qualcosa che sta, nelle figure, negli schemi. *La prassi è in sé – in quanto assicurazione della sussistenza – un bisogno di schemi;* « bisogno pratico », pensato in termini metafisici, vuol dire: quel mirare a formare schemi che rende possibile l'assicurazione della sussistenza, in breve: bisogno di schemi. Il bisogno di schemi è già un mirare (*Ausblick*) a qualcosa che fissi e quindi delimiti. Ciò che delimita si dice in greco τὸ ὁρίζον. Dell'essenza del vivente nella sua vitalità, della assicurazione della sussistenza nel modo del bisogno di schemi, fa parte un orizzonte. Questo non è quindi un confine che capita al vivente dall'esterno e contro il quale l'attività della vita va a sbattere e si sciupa.

La formazione di orizzonte fa parte dell'intima essenza del vivente stesso. Qui orizzonte vuol dire dapprima solo questo: delimitazione dell'atto del vivere che si dispiega, entro la cerchia di una stabilizzazione di ciò che impelle e incalza. La vitalità di un vivente non cessa a causa di questa cerchia delimitante, ma da essa prende costantemente avvio. Gli schemi assumono la formazione dell'orizzonte.

Ora, certo, la spiegazione abbastanza chiara di questa costituzione essenziale della vita è resa in Nietzsche particolarmente difficile dal fatto che egli parla spesso del vivente in termini solo generali e non osserva espressamente il confine tra uomo e animale. Nietzsche può procedere in questo modo senza perplessità tanto più che anche l'uomo – secondo il modo di pensare metafisico – è posto, nella sua essenza, come animale. Per Nietzsche l'uomo è l'animale non ancora stabilmente definito. Bisogna prima decidere in che cosa consista l'animalità e in

che senso vada intesa la definizione finora avutasi dell'essenza dell'animale «uomo», la sua distinzione mediante la razionalità.

In Nietzsche il significato della parola e del concetto «vita» oscilla. Ora egli intende con ciò l'ente nel suo insieme, ora soltanto il vivente (pianta, animale, uomo), ora soltanto la vita umana. Questa polisemia ha delle ragioni essenziali; per questo essa confonde, fintanto che non seguiamo il *corso* dei pensieri (*Gedanken-Gang*) di Nietzsche. In conformità con la domanda direttrice che chiede della determinazione nietzscheana della verità e della conoscenza, limitiamo in un primo momento sempre all'uomo le discussioni sulla vita e il vivente.

Per completare l'indicazione sul bisogno di schemi e la formazione di orizzonte si può dire ancora un'altra cosa, che rinvia già a considerazioni successive. L'orizzonte, la cerchia di ciò che è stabile e sta attorno all'uomo, non è una parete che rinchiuda ermeticamente l'uomo, ma è *trasparente* (*durchscheinend*), rinvia come tale oltre, rinvia a ciò che non è fissato, rinvia a ciò che diviene e può divenire, al possibile. L'orizzonte che appartiene all'essenza del vivente non è soltanto permeabile (*durchlässig*), ma viene pure costantemente attraversato (*durchmessen*) e, in una accezione lata del «vedere e guardare», gli si «vede attraverso» (*durchblickt*). La prassi come atto del vivere si mantiene in tali scorci (*Durchblicke*), cioè «prospettive». L'orizzonte sta sempre entro una prospettiva, entro uno scorcio su un possibile che può emergere da ciò che diviene, e solo da esso, quindi dal caos. La prospettiva è la traiettoria di uno scorcio, preventivamente tracciata, sulla quale si forma di volta in volta un orizzonte. *Il carattere di scorcio e di previsione* (*Durch- und Vorblickscharakter*) fa parte, unitamente alla formazione di orizzonte, dell'essenza della vita.

Spesso Nietzsche equipara orizzonte e prospettiva e per questo non giunge mai a esporre chiaramente la loro differenza e la loro connessione. Questa mancanza di chiarezza ha il suo fondamento non solo nel modo di pensare di Nietzsche, ma anche nella cosa stessa. Infatti, orizzonte e prospettiva sono necessariamente coordinati e concatenati l'uno con l'altra, cosicché sovente l'uno può stare per l'altra. Soprattutto, però, entrambi hanno il loro fondamento in una *figura essenziale più originaria* (nell'esser-

ci), che Nietzsche, al pari di ogni metafisica prima di lui, non vede né può vedere.

In termini radicalizzati, limitandoci a Nietzsche, possiamo dire: la prospettiva, lo scorcio su un possibile, mira al caos nel senso del mondo impellente e diveniente, questo però ogni volta entro un orizzonte. A sua volta l'orizzonte – imponendosi e dominando nella schematizzazione – è sempre e soltanto orizzonte di una prospettiva. L'orizzonte, ciò che delimita, ciò che stabilizza, non solo fissa il caos in determinati riguardi e assicura così il possibile, ma fa anche apparire, solo attraverso la sua trasparente stabilità, il caos *in quanto* caos. Qualcosa di stabile diventa percepibile *in quanto* tale soltanto nella prospettiva di qualcosa che diviene, e qualcosa che diviene si svela *in quanto* tale soltanto sul fondamento trasparente di qualcosa di stabile.

Entrambi – diveniente e stabile –, posto che debbano essere pensati in modo parimenti originario nella loro coappartenenza, rinviano a un inizio più originario della loro unità essenziale. Poiché la formazione di orizzonte e l'imposizione di schemi hanno il loro fondamento essenziale nell'atto del vivere, nella prassi in quanto assicurazione della sussistenza, prassi e caos si coappartengono in modo essenziale.

Ora, la loro connessione non deve essere affatto rappresentata nel seguente modo: qui un essere vivente sussistente, nel cui interno, come in una gabbia, emergono «bisogni pratici», e là, «fuori» da questo essere vivente, il caos. Piuttosto, il vivente in quanto prassi, cioè in quanto assicurazione prospettico-orizzontale della sussistenza, è anzitutto posto in un caos *in quanto* caos. Il caos, a sua volta, in quanto impeto travolgente del vivente rende necessaria, per la sussistenza dell'essere vivente, l'assicurazione prospettica della sussistenza. Il bisogno di schematizzare è *in sé*: mirare (*Ausblick*) allo stabile e alla sua fissabilità, cioè alla sua percepibilità (*Vernehmbarkeit*). Questo «bisogno pratico» è la ragione (*Vernunft*).

La ragione è quindi nella sua essenza, cosa che Kant nel corso del suo pensiero vide in modo sempre più chiaro, «ragione pratica» – cioè: progettante percepire qualcosa che mira in sé a rendere possibile la vita. Progettare la legge morale nella ragione pratica significa: rendere possibile l'essere uomo come persona, il che è determinato dal rispetto per la legge. La ragione dispiega i suoi

concetti e le sue categorie secondo la rispettiva direzione dell'assicurazione della sussistenza. Dunque: non è che la ragione stessa, né la sua essenza, si sviluppino solo in seguito al bisogno di domare il caos, ma la ragione (*Vernunft*) è già in sé percezione (*Vernehmung*) del caos, in quanto ciò che impelle come un che di confuso diventa in generale percepibile soltanto nell'orizzonte dell'ordine e della stabilità, e, di conseguenza, in quanto incalzante rispettivamente in tale e tal modo, suggerisce e richiede ogni volta questa o quella fissazione, la formazione di questo o quello schema.

Essendo considerato il conoscere fin dai tempi antichi un porre-dinanzi (*Vor-stellen*), anche nel concetto nietzscheano della conoscenza verrà mantenuta questa essenza del conoscere, ma l'accento del porre-dinanzi si sposta sul porre-dinanzi, sul portare-dinanzi-a-sé in quanto porre (*Stellen*) nel senso del porre-stabilmente, dello stabilire (*Fest-stellen*), cioè del fissare e del presentare (*Dar-stellen*) nell'impianto (*Gestell*) di una forma. Per questo il conoscere non è « riconoscere », cioè riprodurre in immagini. Il conoscere è quello che è in quanto è un assegnare un posto (*Zustellen*) nello stabile, un sussumere e uno schematizzare. Il confine della formazione di orizzonte delimitante viene tracciato nella prassi stessa dall'assicurazione della sussistenza, la quale in quanto atto del vivere prefigura la direzione e l'ampiezza della formazione di schemi secondo lo stato e il rango essenziali del vivente.

Lo « stato essenziale » è il modo in cui il vivente ha preventivamente progettato la sua prospettiva. In conformità con esso si apre la cerchia delle possibilità determinanti e con esse l'ambito delle decisioni (*Entscheidungen*) mediante le quali scaturisce la cognizione (*Bescheid*) di ciò che importa. La cognizione essenziale non è pertanto un fine tra le nuvole, al di sopra della vita, al quale si può occasionalmente guardare o non guardare in tralice, ma questa cognizione regge già la vita nel solo modo che le è conforme, la regge e la tiene oltre se stessa nel cogliimento di una possibilità in base alla quale soltanto la rispettiva formazione di orizzonte si regola e diventa essa stessa regola e schema.

Intesa e calcolo

In quale direzione va ora però l'assicurazione della sussistenza dell'essere vivente « uomo »? In una duplice direzione, che è già inscritta nell'essenza dell'uomo in quanto, come uomo, egli si comporta in rapporto al proprio simile e alle cose. Anche il singolo uomo, in quanto singolo, è già sempre solo questo: colui che si comporta in rapporto al proprio simile, colui che è attorniato dalle cose.

Riesce tuttavia raramente di porre, *prima di tutto*, questa piena essenza dell'uomo. V'è sempre la tendenza a partire dal « singolo » uomo e a fargli capitare addosso, solo dopo, i riferimenti all'altro e alla cosa. Né si è ottenuto nulla con l'assicurare che l'uomo è un essere socievole e un animale gregario, perché anche così la società può essere ancor sempre concepita come un mero insieme di singoli individui. Come in generale va appunto detto che anche quella più piena posizione « dell' » uomo come colui che si comporta in rapporto all'altro, alla cosa e così a se stesso, rimane ancor sempre superficiale se non si indica, prima di tutto questo, ciò che rinvia al fondamento su cui in generale riposa il rapporto semplice-molteplice con l'altro, con la cosa e con se stesso. (Questo fondamento è secondo *Essere e tempo* la *comprensione dell'essere*. Non è il fatto ultimo, ma il fatto primo da cui il sondaggio del fondamento prende il suo avvio per il pensiero dell'essere quale fondo-abissale).

Nietzsche, al pari di ogni pensatore prima di lui, vede la relazione dell'uomo con il proprio simile e con la cosa; nondimeno, al pari di ogni pensatore prima di lui, prende l'avvio dall'uomo singolo e da questi compie il passaggio ai menzionati rapporti. L'uomo sta in rapporto con l'uomo, e l'uomo sta in rapporto con la cosa. Il primo rapporto è quello della reciproca intesa. L'accordo reciproco non si riferisce tuttavia soltanto agli uomini fra loro, ma contemporaneamente e continuamente anche alle cose alle quali essi si rapportano.

Intendersi su qualcosa significa: avere la stessa opinione, nel caso di una divergenza di opinioni fissare gli aspetti sui quali sussistono convergenza e discrepanza. Ogni volta l'intesa è il convenire su qualcosa che sia *la stessa cosa*. L'intesa in questo senso essenziale è addirittura la condizione del divergere delle opinioni, della di-

scordia; infatti, solo se i contendenti intendono in generale la stessa cosa, possono dividersi riguardo a *quest'unica cosa*. Concordia e discordia degli uomini si fondano di conseguenza sul fissare qualcosa di identico e di stabile. Fossimo soltanto in balia di una marea di rappresentazioni e sensazioni mutevoli, venendone trascinati via, non saremmo mai noi stessi, né gli altri uomini potrebbero mai incontrarci e incontrarsi come loro stessi e come gli stessi. Allo stesso modo anche ciò *su cui* gli stessi uomini debbono fra loro intendersi come *sulla stessa cosa*, sarebbe qualcosa di instabile. In quanto il fraintendimento e l'incomprensione sono solo degenerazioni dell'intesa, deve essere prima fondato ovunque mediante l'intesa – pensata essenzialmente – il reciproco venirsi incontro degli stessi uomini nella loro identità (*Selbigkeit*) e identità (*Selbstheit*).

L'intesa in senso essenziale e l'intesa come mera combinazione di un accordo sono fondamentalmente diverse. Quella è il fondamento di uno storico essere uomo, questa è sempre e soltanto conseguenza e mezzo; quella è suprema necessità e decisione, questa soltanto espediente e occasione. L'opinione corrente crede tuttavia che l'intesa sia già cedimento, debolezza, rinuncia al confronto. Non sa che l'intesa in senso essenziale è la lotta suprema e più difficile, più difficile della guerra e infinitamente lontana da ogni pacifismo. L'intesa è la lotta suprema per i fini essenziali che una umanità storica edifica al di sopra di sé. Per questo nella situazione storica contemporanea l'intesa può significare soltanto il coraggio di porre quest'unica domanda: se l'Occidente si ritiene ancora capace di creare un fine al di sopra di sé e della sua storia, o se preferisce invece sprofondare nella conservazione e nell'intensificazione degli interessi commerciali e vitali e appagarsi del richiamo a quanto finora è stato, come se ciò fosse l'Assoluto.

Allo stesso modo in cui l'intesa fissa in generale gli uomini come gli stessi nella loro identità (*Selbst*) e regge anzitutto il sussistere delle stirpi, dei gruppi, delle leghe, delle compagnie e assicura con questo la sussistenza degli uomini tra gli uomini nell'ambito superficiale del loro vivere alla giornata, così quello che – più che altro incidentalmente – Nietzsche chiama « *calcolo* » (« *Berechnung* ») assume la funzione di fissare ciò che impelle e muta facendone risultare cose con le quali poter fare i conti, sul-

le quali, essendo esse le stesse, l'uomo può ritornare sempre di nuovo, potendo prenderle in questo o quell'uso, in questo o quel servizio, come le stesse.

In fondo anche l'intesa, nell'accezione abituale, rimane un *poter contare su* l'uomo, così come la pratica delle cose è un saper fare i conti *con* gli oggetti. L'assicurazione della sussistenza ha ovunque un carattere che potremmo definire il *mettere-in-conto*. È insito in questo il pensare già a un orizzonte che contiene indicazioni e regole secondo le quali ciò che impelle può essere intercettato, catturato e posto al sicuro. Gli schemi – quali assegnazioni del comportamento dell'uomo in rapporto all'uomo e alla cosa, che vengono preventivamente messe in conto e che regolano il calcolare – non vengono apposti sul caos come un timbro, ma vengono escogitati prima e poi premessi a ciò che si presenta, in modo tale che quest'ultimo appare dapprima e già sempre nell'orizzonte degli schemi, e unicamente in un siffatto orizzonte. Lo schematizzare non significa affatto uno schematico sistemare ciò che è senza ordine collocandolo in caselle già pronte, ma l'escogitare e il mettere in conto forme in cui l'impulso e l'impeto debbono innestarsi, per circondare (*umstellen*) in questo modo il vivente con qualcosa di stabile e fornirgli (*zu-stellen*) così la possibilità della sua propria stabilità e sicurezza.

Ormai leggiamo con maggiore lucidità la proposizione con la quale incomincia il secondo capoverso che illustra la sentenza precedente:

« Nella formazione della ragione, della logica, delle categorie è stato determinante il *bisogno*: il bisogno non di « conoscere » ma di sussumere, di schematizzare, al fine dell'intesa, del calcolo » [VIII, III, 123].

Questa proposizione non contiene una spiegazione darwinistica della genesi della facoltà della ragione, ma descrive ciò in cui Nietzsche vede l'essenza della ragione e del conoscere, e cioè: la prassi come atto del vivere, come atto che fa durare fino in fondo (*aus-dauern*) il vivente in una stabilità, portando qualcosa di fissato a essere presente. Ma ciò che è fisso, si chiama – nel senso della tradizione – l'ente. Rappresentare, pensare razionalmente l'ente è la prassi della vita, l'originaria assicurazione della propria sussistenza. Il portare a stare degli oggetti e l'af-

ferrarli saldamente rap-presentandoli (*vor-stellend*), cioè la « formazione di concetti », non è una remota occupazione speciale di un intelletto teoretico, non è nulla di estraneo alla vita, ma la legge fondamentale dell'atto della vita umana in quanto tale.

In base a ciò si può valutare come stiano le cose in merito a una diffusissima interpretazione di Nietzsche secondo la quale questi concepirebbe lo « spirito come antagonista dell'anima », cioè della vita, quindi in fondo lo rinnegherebbe e negherebbe il concetto. Già che si possono adoperare formule del genere, bisognerebbe allora dire: lo spirito non è l'« antagonista » (*Widersacher*), ma il *battistrada* (*Schrittmacher*) dell'anima; questo, però, in modo che ciò che è fissato e stabile costringa il vivente non a presagire in maniera confusa e ad annunciare, pensate a metà, le proprie possibilità aperte, ma a prefigurarle in base a una suprema riflessione e fondazione. In tal senso lo spirito è un antagonista dell'anima, e un antagonista assai tenace, ma non *contro* la vita, bensì *per* la vita. Certo, lo spirito è pure un antagonista *contro* la vita, se questa vita in quanto mero ribollire e vuoto spumeggiare di esperienze vissute è rivendicata come l'*essenza*. Nietzsche non può essere proclamato avversario delle scienze e ancor meno nemico del sapere, posto che sia pensato nei suoi pensieri autentici e più propri. Chi è passato per *quel sapere* stando nel quale Nietzsche dovette affondare non potrà più che trovare sconsiderata la caratterizzazione del suo pensiero come « filosofia della vita ».

Nessun pensatore moderno ha lottato per il sapere, e contro l'insipienza sfuocata e sventata, più tenacemente di quanto fece Nietzsche, in un tempo in cui l'alienazione rispetto al sapere veniva promossa dalla scienza stessa specialmente in base a quell'atteggiamento chiamato positivismo. Oggi questo positivismo non è affatto superato, ma soltanto mascherato e perciò ancora più efficace.

L'essenza inventiva della ragione

Dalla pubblicazione della seconda delle *Considerazioni inattuali*, « Sull'utilità e il danno della storia per la vita » (1873), il pensiero di Nietzsche sta nella falsa apparenza di combattere contro la « scienza » per la cosiddetta vita, mentre in verità combatte per la scienza in onore della

« vita » originariamente concepita e della sua meditazione. Con ciò si allude al fatto che noi concepiamo in termini adeguati la necessità della conoscenza per la vita, la verità come un valore necessario, soltanto se ci manteniamo su quell'*unica* traiettoria che conduce contemporaneamente a un coglimento più originario del conoscere nella sua unità essenziale con la vita. Soltanto così manteniamo la misura per valutare il peso delle singole esternazioni di Nietzsche – anche contro le loro apparenze immediate. Nel prosieguo dell'annotazione n. 515, Nietzsche inserisce tra parentesi una osservazione:

« (L'adattare, l'escogitare il simile, l'uguale, – lo stesso processo che ogni impressione sensoriale percorre, è lo sviluppo della ragione!) » [VIII, III, 123].

Il fatto che questa proposizione sia messa tra parentesi potrebbe erroneamente indurre a trascurarla come una osservazione incidentale, in fondo non indispensabile. In verità, tuttavia, Nietzsche accenna qui il passo che porta a una concezione ancora più essenziale della ragione e del conoscere. La stessa cosa che nella proposizione precedente era intesa con l'espressione « formazione della ragione » è ora detta con il discorso dello « sviluppo della ragione ». « Sviluppo » non è inteso in termini biologici nel senso della genesi, ma in termini metafisici come spiegamento della sua essenza. La ragione consiste nell'adattare, nell'*escogitare* (*Ausdichten*) l'uguale.

Supponiamo di trovare più volte, fuori, su un pendio erboso, un albero isolato, questa betulla. A seconda dell'ora del giorno e della stagione, ma anche a seconda della posizione di volta in volta variabile del nostro percepire, della nostra rispettiva prospettiva e del nostro stato d'animo, la molteplicità dei colori, delle tonalità cromatiche, della luce, dell'atmosfera ha un carattere di volta in volta diverso, eppure è sempre la « stessa identica » betulla. È la « stessa identica » non a posteriori, in quanto constatiamo, in base a confronti fatti successivamente, che era lo « stesso identico » albero; ma viceversa il nostro andare incontro all'albero ha già sempre mirato a ciò che è ogni volta « uguale identico ». Non che ci sfugga il cambiare delle vedute, al contrario: possiamo sperimentare l'incanto del cambio delle vedute soltanto se, oltre la rispettiva diversità di ciò che si dà, poniamo fin da prima

qualcosa che non è presente nel dato che di volta in volta si dà, qualcosa di « uguale », di identico.

Questo porre l'albero come lo stesso albero è in certo modo un porre qualcosa che non c'è, e precisamente nel senso di qualcosa che si trovi lì davanti. Questo porre un « uguale » è perciò un inventare (*Erdichten*) ed escogitare (*Ausdichten*). Per pensare e determinare l'albero nel suo apparire dato di volta in volta, deve prima essere inventata (*gedichtet*) la sua identità. Questo libero porre-anticipatamente qualcosa di identico, cioè una identità, questo carattere inventivo (*dichtend*) è l'essenza della ragione e del pensiero. Per questo, prima di pensare nel senso comune del termine, bisogna sempre inventare.

In quanto noi conosciamo come cosa ciò che si presenta, come cosa di tali e tali fattezze, come in tale e tal modo riferita ad altro, come in tale e tal modo effettuata, come tanto grande, abbiamo già inventato, per ciò che si presenta, il carattere di cosa, la qualità, la relazione, l'effetto, la causa, la grandezza. Ciò che in siffatto inventare viene inventato sono le categorie. Ciò che propriamente ci appare e si mostra nel suo aspetto: questa stessa cosa nella sua siffatta cosità – in greco l'« idea » – è di origine inventata; di un'origine quindi più elevata, che sta *al di sopra* di quello a cui il nostro fare immediato mette mano in quanto è qualcosa di già tangibile e disponibile, credendo di mettervi solo mano. Questo carattere inventivo della ragione non è stato scoperto per la prima volta da Nietzsche, ma solo sottolineato per certi aspetti in maniera particolarmente brusca e non sempre sufficiente. Il carattere inventivo della ragione è stato visto esplicitamente e pensato a fondo per la prima volta da Kant nella sua dottrina dell'immaginazione trascendentale. La concezione dell'essenza della ragione assoluta nella metafisica dell'idealismo tedesco (in Fichte, Schelling, Hegel) si fonda senz'altro sull'intuizione kantiana dell'essenza della ragione come « facoltà » « immaginativa », « inventiva ».

Questo pensiero di Kant esprime tuttavia solamente quello che doveva essere detto dell'essenza della ragione sul terreno della metafisica dell'età moderna. La ragione, nell'esperienza dell'età moderna, si fa equivalente alla soggettività del soggetto umano e significa: il rappresentare – certo di se stesso – l'ente nella sua entità, vale a dire qui nella sua *oggettività* (*Objektivität*, *Gegenständlichkeit*). Il rappresentare deve essere certo di se stesso

perché diventa ora il *porre-dinanzi* gli oggetti che si basa solo su se stesso, cioè soggettivo. Nell'autocertezza la ragione si assicura di assicurare con la sua determinazione dell'oggettività ciò che le si presenta davanti, e di porre così se stessa nella cerchia della sicurezza calcolabile in ogni direzione. La ragione diventa così, in modo più esplicito che mai, quella facoltà che può immaginare e adattare a *se stessa* tutto ciò che l'ente è. Diventa quella che intendiamo come immaginazione in senso puro e semplice. Quando sottolineiamo che Kant ha avvertito ed espresso per la prima volta in modo più chiaro, nel suo insieme e in base a una misurazione dell'ambito del suo potere, « soltanto » questa essenza della ragione, il « soltanto » non intende affatto sminuire la dottrina kantiana dell'immaginazione trascendentale. Vogliamo e possiamo, sempre e soltanto, mirare a salvare questo passo del pensiero kantiano nell'incomparabile.

Parlare dell'essenza inventiva (*dichtend*) della ragione non vuol certo dire una essenza *poetica* (*dichterisch*). Così come non ogni pensare è speculativo, altresì non ogni inventare ed escogitare è già poetico. Ma l'essenza inventiva della ragione rinvia ogni conoscere umano, cioè razionale, a una origine più elevata; « più elevata » vuol dire: che sta essenzialmente al di là del mettere mano e del copiare abituali di ogni giorno. Di ciò che viene percepito nella ragione, dell'ente *in quanto* ente, non si può entrare in possesso in modo diretto, mediante un mero ritrovamento. Pensato in termini platonici, l'ente è l'ente che è presente, l'« idea ». Quando, per esempio, Platone narra nel suo dialogo *Fedro* il mito della caduta dell'« idea » da un luogo ultraceleste, ὑπερουράνιος τόπος, nell'anima dell'uomo quaggiù, questo mito, pensato in termini metafisici, altro non è che l'interpretazione greca dell'essenza inventiva della ragione, cioè della sua *origine più elevata*.

Nietzsche pensa la dottrina platonica delle idee in termini troppo esteriori e superficiali, alla maniera di Schopenhauer e della tradizione, quando crede di dover distinguere la sua dottrina dello « sviluppo della ragione » dalla dottrina platonica di una « idea pre-esistente ». Anche l'interpretazione nietzscheana della ragione è platonismo, solo tradotto nel pensiero dell'età moderna. Ciò vuol dire che anche Nietzsche deve tenere fermo il carattere *inventivo* della ragione, il carattere « pre-esistente »,

cioè pre-formato e già-stabile delle determinazioni dell'essere, degli schemi. Soltanto che la determinazione della *provenienza* di questo carattere inventivo, pre-formato, è diversa in Platone e in Nietzsche. Per Nietzsche questo carattere della ragione è dato con l'atto del vivere – con la prassi (lo chiama a questo punto, in termini facilmente equivocabili, «l'utilità»); ma egli prende la vita come ciò di cui l'uomo stesso – non dipendente che da sé – è padrone. Anche per Platone l'essenza della ragione e dell'idea scaturisce dalla «vita», dalla ζωή intesa come il regnare dell'ente nel suo insieme; ma la vita umana non è che un derivato decaduto della vita autentica, eterna, una sua deformazione. Se pensiamo però che per Nietzsche la vita umana è soltanto un punto metafisico della vita nel senso del «mondo», allora la sua dottrina degli schemi si avvicina a tal punto alla dottrina platonica delle idee da essere ormai soltanto un determinato rovesciamento di essa, cioè da esserle identica nell'essenza.

Nietzsche scrive:

«Qui non ha operato una "idea" preesistente: bensì l'utilità che, solo se noi guardiamo le cose in termini sommari e uniformi, esse diventano per noi calcolabili e maneggevoli...» [VIII, III, 123].

Con questo egli mette un «se» davanti alla calcolabilità delle cose esercitata quotidianamente, cioè la sottomette alla condizione più elevata della escogitazione ed escogitabilità delle cose. Nell'osservazione tra parentesi chiama questa escogitazione un «processo che ogni impressione sensoriale percorre». In che misura ciò coglie nel segno? L'esempio della percezione dell'albero ha mostrato come la molteplicità delle impressioni cromatiche date viene riferita a qualcosa di uguale e identico. Ora però Nietzsche vuol dire che anche ogni singola impressione cromatica, per esempio una sensazione di rosso, è già passata per una escogitazione; nel farlo, e per farlo, suppone che le singole sensazioni di rosso siano ogni volta necessariamente diverse per l'intensità dell'impressione, per la luminosità secondo la vicinanza a qualcosa di simile, per la variazione di ciò che, con la parola *rosso*, abbiamo appena escogitato come uguale a prescindere dalle differenze e dalle tonalità più sottili. Invece in determinate specie di pittura l'artista cerca di volta in volta la massima

ricchezza di differenze nell'ambito di un colore, per poi far risultare però, nell'impressione d'insieme dell'immagine dell'oggetto, un rosso evidente, apparentemente semplice. Ma ogni *impressione sensoriale* percorre questo processo di escogitazione che mira a un che di uguale – rosso, verde, aspro, amaro, duro, ruvido – perché in quanto *impressione* essa non si imprime se non nella regione già dominante della ragione essenzialmente inventiva, che mira all'uguale e identico. Il sensibile *ci* incalza e *ci* assale in quanto siamo esseri viventi razionali tali che – senza una intenzione di volta in volta messa esplicitamente in atto – abbiamo già sempre mirato a rendere uguale, perché solo l'uguale offre la garanzia dell'identico e perché solo l'identico pone al sicuro ciò che è stabile, e la stabilizzazione è l'atto dell'assicurazione della sussistenza. Di conseguenza, già le sensazioni stesse che costituiscono la «ressa» che impelle più da vicino sono una molteplicità escogitata. Le categorie della ragione sono orizzonti dell'escogitazione, la quale soltanto concede a ciò che si presenta quel posto libero dal quale, e stando nel quale, esso può apparire come un che di stabile, come *stante* di fronte, come oggetto (*Gegenstand*).

«La *finalità* nella ragione è un effetto, non una causa» [VIII, III, 123].

Questa affermazione, dapprima oscura, arriva improvvisa, come un colpo di pistola; ciò anche quando si sa che la «finalità» (*Finalität, Zweckhaftigkeit*) è una delle categorie della ragione tra altre e quindi, come *uno* schema accanto ad altri, fa parte di quello che deve essere chiarito sotto il titolo di schematizzazione – escogitazione. Ci si domanda, infatti, perché Nietzsche menzioni ora esplicitamente proprio questa categoria. Se abbiamo seguito l'interpretazione dell'essenza della conoscenza fino a questo punto, abbiamo già le risposte alle domande che debbono essere qui poste:

1) Come arriva Nietzsche a sottolineare esplicitamente che la *finalità* non è una «causa» ma un «effetto»?

2) Come mai, nel sottolineare questo fatto, menziona la *finalità*?

Ad 1) Ha mai detto nessuno che la «finalità» è una causa? Certo. Da Platone e Aristotele in poi questa è una dottrina fondamentale della metafisica. Il fine è causa, in

greco: lo οὐ ἔνεκα è αἰτίον, αἰτία; *finis est causa – causa finalis*. Pensato in modo greco, αἰτίον vuol dire quello *da cui dipende che...* Invece il significato corrente della nostra parola « causa » vuol dire subito unilateralmente: ciò che provoca un effetto, la *causa efficiens*. Il *per che cosa* (*Weswegen*) è ciò che si rende colpevole del fatto che, per esso, accade e viene attuato qualcosa d'altro, è ciò a cui qualcosa è finalizzato – ad esempio una capanna per dare alloggio. Il fine è ciò che viene rappresentato già prima, nel nostro caso l'alloggiare e l'essere riparati dalle intemperie. Questo qualcosa rappresentato già prima contiene l'indicazione che la capanna, per esempio, sia coperta e abbia un tetto. Il fine, ciò a cui già da prima si è mirato – la garanzia di ricovero – causa la costruzione e la messa in opera di un tetto. Il fine è causa. La finalità ha carattere di causa.

Nietzsche dice invece: la finalità è un effetto, « non una causa ». Anche qui abbiamo la abbreviazione, frequente in Nietzsche, di una riflessione in sé ricca ed essenziale. Nietzsche non pensa a negare quanto appena illustrato, cioè che il fine, ciò che è rappresentato già prima, *in quanto pre-posto*, ha il carattere di ciò che dà indicazioni e in tal modo è causa. Ciò che tuttavia egli vuole anzitutto sottolineare, è questo: il *per che cosa* (*Weswegen*) e il *per questo* (*Deswegen*), rappresentati fin da prima, sono scaturiti in quanto tali, cioè in quanto ciò che è fin da prima fissato, dal carattere inventivo della ragione, dal mirare a qualcosa di stabile, dunque sono stati prodotti dalla ragione e *per questo* sono effetto. La finalità è, in quanto categoria, qualcosa di *inventato* e perciò di effettuato (effetto). Sennonché, questo qualcosa di inventato, questa categoria « fine », ha un carattere di orizzonte tale da dare indicazioni per la produzione di altre cose; quindi *causa* la produzione di altre cose come effetto. Proprio poiché la finalità, in quanto specie di causa, è categoria, essa è « effetto » nel senso di uno schema escogitato.

Ad 2) Perché Nietzsche menziona esplicitamente la finalità? Non perché intenda enunciare nella detta forma abbreviata e assai equivocabile il contrario dell'opinione comune e addurre quindi un « paradosso », ma perché la « finalità », cioè il mirare a qualcosa, il guardarsi intorno in cerca di ciò che importa, caratterizza dalle fondamenta l'essenza della ragione. Infatti ogni mirare

alla stabilità è in fondo un proporsi ciò a cui si *mira*, è cioè il cavicchio piantato in mezzo al bersaglio: « la bulletta », in tedesco *die Zwecke*, quindi *der Zweck*, « lo scopo », « il fine ». Se la ragione, in quanto percezione che rappresenta il reale, volesse evadere nel senza scopo e vagare nel senza meta e nell'instabilità, quindi rinunciare a escogitare l'uguale e il regolare, essa verrebbe allora sopraffatta dall'impeto del caos, e la vita, nel suo atto essenziale, nell'assicurazione della sua sussistenza, comincerebbe a vacillare e a scivolare, rinunciarebbe all'essenza e così fallirebbe:

« data una qualsiasi altra specie di ragione, per cui vi sono sempre spunti, la vita fallisce, – diventa confusa –, – troppo disuguale » [VIII, III, 123].

Il particolare rilievo dato alla categoria della finalità indica che Nietzsche non la concepisce solo come *una* categoria tra le altre, ma la intende come la *categoria fondamentale* della ragione. Anche questa caratterizzazione della finalità, dello οὐ ἔνεκα (*finis*), si muove nella direzione di fondo del pensiero metafisico occidentale. Che Nietzsche debba assegnare alla finalità questo ruolo privilegiato risulta dal modo in cui egli pone l'origine essenziale della ragione, identificandone l'essenza con l'atto del vivere in quanto assicurazione della sussistenza.

L'interpretazione « biologica » del conoscere in Nietzsche

Con la definizione illustrata dell'essenza della ragione tutto è pronto, secondo Nietzsche, per dire, nel capoverso seguente, l'essenziale sulle categorie in generale e sulla loro verità:

« Le categorie sono “verità” solo nel senso che condizionano la nostra vita: lo spazio euclideo è una tale “verità” condizionante » [VIII, III, 123].

Le categorie non sono dunque « vere » nel senso che riproducono in immagini-copia qualcosa di sussistente in sé – cosità, fattezze, unità, pluralità –, l'essenza della loro « verità » si misura piuttosto in base all'essenza di ciò di cui la « verità » rimane il carattere distintivo, in base all'essenza del conoscere. Il conoscere è la formazione di

schemi e la schematizzazione del caos che scaturiscono dall'assicurazione prospettica della sussistenza e che le appartengono. L'assicurazione della sussistenza, nel senso della stabilizzazione di ciò che è disarticolato e che fluisce, è una condizione della vita.

In termini sommari: le categorie, il pensare in categorie, la regolamentazione e l'articolazione di questo pensare, cioè la logica – tutto ciò la vita se lo procura per conservarsi. E questa dottrina della provenienza del pensiero e delle categorie non dovrebbe essere biologismo?

Non vogliamo chiudere gli occhi di fronte al fatto che qui Nietzsche pensa tangibilmente in termini biologici e parla anche senza esitazioni allo stesso modo. Questo, proprio verso la conclusione del brano nel quale tenta di elevare tutto all'essenziale, a ciò che fornisce il fondamento dell'essenza della vita e del suo spiegamento.

« (Parlando in assoluto: poiché nessuno sosterrà la necessità che esistano appunto esseri umani, allora la ragione, allo stesso modo dello spazio euclideo, è una mera idiosincrasia di determinate specie animali, e una idiosincrasia accanto a molte altre...) » [VIII, III, 123].

Nietzsche constata come dato di fatto la sussistenza di quella particolare specie animale che è l'uomo. Che ci siano in generale tali esseri viventi non lo si può riconoscere come una necessità incondizionata evidente, né si può provare che tale necessità sia fondata. Questa specie animale, sussistente in fondo per caso, è disposta nella sua costituzione vitale in modo che, nello scontrarsi con il caos, risponde in particolare a questo determinato modo di assicurarsi la sussistenza, cioè formando categorie e lo spazio tridimensionale quali forme di stabilizzazione del caos. « In sé » non c'è alcuno spazio tridimensionale, non c'è uguaglianza tra le cose, non ci sono affatto cose come un che di fisso, di stabile, con le rispettive qualità fisse.

Con l'ultimo capoverso dell'annotazione n. 515 Nietzsche osa compiere il passo che lo introduce nell'essenza più intima della ragione e del pensiero, per esprimerne il carattere biologico in termini inequivocabili:

« La costrizione soggettiva a non poter qui contraddire è una costrizione biologica » [VIII, III, 123].

Questa affermazione, daccapo, ha una formulazione tanto concisa che rimarrebbe quasi inevitabilmente incompresa se noi non venissimo già da un ambito chiarito. « La costrizione soggettiva a non poter qui contraddire » – « qui » dove? E a « non contraddire » che cosa? E perché « contraddire »? Su tutto questo Nietzsche non dice nulla, perché vuol dire qualcosa di diverso da ciò che sembra.

Tra il penultimo e l'ultimo capoverso manca il passaggio; più precisamente: esso non viene esplicitamente enunciato perché risulta chiaro da quanto detto finora. Nietzsche, tacitamente, pensa così: ogni pensare in categorie, ogni pre-pensare in schemi, cioè secondo regole, è *prospettico*, condizionato dall'essenza della vita, quindi è tale anche il pensare secondo le regole del pensiero, cioè secondo il principio di non contraddizione. L'indicazione vincolante, cioè la necessità logica contenuta in questo assioma, ha lo stesso carattere di tutto ciò che è regola e schema.

Seguendo il costante filo conduttore dell'annotazione, cioè della meditazione sull'essenza degli schemi, sulla preventiva regolamentazione del pensiero in generale, Nietzsche non giunge improvvisamente e immediatamente alla regola fondamentale alla quale tutto il conoscere sottostà. Egli incomincia indicando situazioni nelle quali il ruolo del principio di non contraddizione come regola diventa particolarmente chiaro.

Nietzsche vuol dire: ci sono casi in cui non possiamo contraddire; vale a dire casi in cui non possiamo rimetterci a una contraddizione, ma dobbiamo necessariamente evitare la contraddizione. In questi casi non possiamo affermare e negare la stessa cosa. Siamo costretti a fare o l'una o l'altra cosa. Possiamo, sì, affermare e negare la stessa cosa, ma non nello stesso tempo e sotto lo stesso riguardo. In questo non potere domina una costrizione. Di che specie è?

La costrizione all'una o all'altra cosa – dice Nietzsche – è una costrizione « soggettiva », insita nelle fattezze del soggetto umano; e questa costrizione soggettiva a evitare la contraddizione, per potere in generale pensare un oggetto, è una costrizione « biologica ». Il principio di non contraddizione, la regola che impone di evitare la contraddizione, è la legge fondamentale della ragione e in tale legge, quindi, si esprime l'essenza della ragione. Il

principio di non contraddizione non dice tuttavia che «in verità», cioè in realtà, cose contraddittorie non possono mai essere contemporaneamente reali; dice soltanto che l'uomo, per ragioni «biologiche», è costretto a pensare così; in termini sommari, l'uomo deve evitare la contraddizione per sfuggire alla confusione e al caos, ovvero per padroneggiarli imponendo loro la forma dell'incontraddittorio, cioè dell'unitario e del sempre identico. Come determinati animali marini, per esempio le meduse, formano e allungano i loro tentacoli, così l'animale «uomo» usa la ragione e il suo apparato tentacolare, il principio di non contraddizione, per orientarsi e ritrovarsi nel proprio ambiente e per assicurare la propria sussistenza.

La ragione e la logica, la conoscenza e la verità, sono fenomeni biologicamente condizionati di quell'animale che chiamiamo uomo. Con questa constatazione biologica anche la meditazione sull'essenza della verità sarebbe allora conclusa e sarebbe stato esposto il carattere biologico di questa meditazione; il risultato dovrebbe essere che la meditazione non consiste che nello spiegare tutti i fenomeni riconducendoli alla *vita*, un modo di spiegare che convince pienamente chiunque è assuefatto al pensiero biologico, cioè scientifico, ossia chi prende i fatti per quello che sono, cioè per fatti, e lascia altresì che tutte le discussioni metafisiche siano quello che sono, cioè fantasticherie cervelotiche che non hanno ben chiara la loro origine vera e propria.

Si trattava di mettere in risalto il modo di pensare biologico di Nietzsche sotto ogni aspetto. Ma si trattava pure contemporaneamente, e soprattutto, di arrivare con questo a capire che Nietzsche, in tutto e per tutto nel senso della tradizione della metafisica occidentale, cerca di concepire l'essenza della ragione nella prospettiva del supremo principio del pensiero, il principio di non contraddizione.

Per potere quindi penetrare nel *nocciolo* essenziale dell'essenza della ragione e perciò della prassi della «vita», dunque nell'essenza dell'assicurazione della sussistenza, dobbiamo anzitutto continuare a pensare in questa direzione. La spiegazione nietzscheana delle categorie e della verità, apparentemente solo biologica, si sposta così da sola, e in modo più chiaro, nella regione del pensiero metafisico e della domanda-guida che muove tutta la me-

tafisica e non le dà tregua. Che le riflessioni dell'annotazione n. 515 culminino in una interpretazione del principio di non contraddizione e guadagnino quindi le altezze della considerazione metafisica, ma che al tempo stesso l'interpretazione del principio compri in apparenza il biologismo nella sua forma più rozza, ciò conferisce alla nostra meditazione l'estrema radicalizzazione. Nel brano che a ragione è annesso a quello da noi discusso (n. 516 [VIII, II, 46-48]; primavera-autunno 1887 e 1888) Nietzsche tratta esplicitamente del principio di non contraddizione.

La legge fondamentale del pensiero fu enunciata e discussa a fondo per la prima volta in modo completo ed esplicito quale assioma degli assiomi da Aristotele. La sua esposizione ci è tramandata nel quarto libro della *Metafisica* (IV, 3-10).

Dalla discussione aristotelica del principio di non contraddizione in poi la seguente domanda non ha più avuto pace: se questo principio sia un principio (*Grundsatz*) logico, una suprema regola del pensiero, oppure una tesi (*Satz*) metafisica, cioè un principio che stabilisce qualcosa in merito all'ente in quanto ente – in merito all'essere.

Il fatto che la discussione di questo principio ritorni nel compimento della metafisica occidentale non è che il segno inequivocabile della sua importanza. Al contrario, il compimento della metafisica occidentale si contraddistingue per *come* questa discussione viene attuata.

In base a quanto finora esposto possiamo già prevedere in quale direzione debbano andare l'interpretazione nietzscheana del principio di non contraddizione e la presa di posizione nei confronti di quest'ultimo; posto infatti che si tratti di un principio della logica, esso deve avere la sua origine nell'assicurazione della vita, insieme con la logica e con l'essenza della ragione. Siamo perciò tentati di dire che Nietzsche non intende il principio in termini logici, ma biologici. Rimane però da domandare se proprio in questa discussione del principio, apparentemente inteso in termini biologici, non venga alla luce qualcosa che impedisce qualsiasi interpretazione biologica. La meditazione sulla discussione nietzscheana del principio di non contraddizione deve essere per noi una prima via per procedere – in merito a una domanda decisiva per la metafisica – definitivamente oltre ogni aspetto in apparenza solo biologico nell'interpretazione nietz-

scheana dell'essenza della verità, della conoscenza e della ragione, chiarendolo così nella sua ambiguità. Il primo breve capoverso del brano n. 516 suona però strano, perché non corrisponde affatto a quello che segue; recita:

«Noi non riusciamo ad affermare e negare la stessa e identica cosa: è questo un principio di esperienza soggettivo, in esso non si esprime una "necessità", *ma solo una incapacità*» [VIII, II, 46].

Dapprima – in base alle delucidazioni finora date – noteremo che invece riusciamo ad affermare e negare la stessa cosa; ma non riusciamo ad affermare e negare la stessa cosa contemporaneamente riguardo alla stessa cosa e sotto lo stesso aspetto. O ci riesce alla fin fine pure questo? Certo, perché se ciò non riuscisse mai, allora non sarebbe mai capitato finora che si sia pensato contraddittoriamente; non si sarebbe mai avuto un pensiero che si contraddica. Se mai c'è un principio che vale in base alla testimonianza dell'esperienza, allora esso è proprio questo, che gli uomini nel loro pensare si contraddicono, quindi affermano contemporaneamente, su una stessa identica cosa, il contrario. Che ci siano contraddizioni, è un principio empirico; che questo affermare e negare la stessa cosa ci riesca anche troppo, è assodato, e con ciò è assodato il fatto che spesso e facilmente viene meno la «costrizione soggettiva» a evitare la contraddizione. Allora è presumibile che non sussista alcuna costrizione; sussiste invece una singolare *libertà* che forse è il fondamento non solo della *possibilità* del contraddirsi, ma addirittura della *necessità* del principio di non contraddizione.

Ma che senso hanno qui i fatti e il richiamo ai fatti? Essi, tutti, sono già assicurati soltanto sul fondamento dell'obbedienza al principio di non contraddizione. Che ci siano contraddizioni, che succeda non troppo di rado che il pensiero si contraddica, è una esperienza che non contribuisce in nulla alla meditazione sull'essenza di questo principio. Ciò che tuttavia il principio di non contraddizione asserisce, ciò che in esso è posto, non poggia sull'esperienza, così come, anzi qui a maggior ragione, nemmeno la proposizione «due per due fa quattro» poggia sull'esperienza, cioè su una conoscenza che vale sempre e soltanto fin dove arriva il nostro sapere attuale. Se «due per due fa quattro» fosse una proposizione empirica, do-

vremmo allora, se volessimo pensare tale proposizione in modo adeguato alla sua essenza, pensare anche ogni volta: «due per due fa quattro – per quanto ne sappiamo finora; forse potrebbe essere che un giorno due per due faccia cinque o sette». Ma perché non pensiamo così? Forse perché sarebbe complicato? No, perché noi (pensando due per due) pensiamo *già* quello che chiamiamo quattro. A maggior ragione, quello che pensiamo nel principio di non contraddizione, che è, ancor prima, la regola della pensabilità della menzionata equazione, noi non lo sappiamo affatto dall'esperienza, cioè in modo tale che ciò che qui pensiamo potrebbe un giorno essere diversamente e vale quindi solo fin dove arriva il nostro rispettivo stato delle conoscenze. Che cosa pensiamo allora nel principio di non contraddizione?

Aristotele lo ha colto ed enunciato per la prima volta, dando a ciò che è pensato in questo principio la seguente formulazione (*Metafisica*, IV, 3, 1005 b 19-20): τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό. «Che infatti lo stesso contemporaneamente sia presente e non sia presente, questo è impossibile nella stessa cosa e riguardo alla stessa cosa».

In questo principio viene pensato e detto un ἀδύνατον, un *impossibile*. Quale carattere di impossibilità abbia l'impossibile è evidentemente determinato anche da ciò di cui è qui intesa l'impossibilità: il contemporaneo essere presente e non essere presente (ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν). L'impossibile riguarda l'essere presente e la presenza. Ma la presenza, stando all'esperienza fondamentale dei pensatori greci non esplicitamente enunciata, è l'essenza dell'essere. Nel principio di non contraddizione si tratta dell'essere dell'ente. L'ἀδύνατον è una incapacità (*Unvermögliches*) nell'essere dell'ente. *L'essere non è capace di qualcosa*.

Nietzsche vede in ogni caso chiaramente una cosa: che nel principio di non contraddizione l'elemento decisivo è una impossibilità. Di conseguenza, l'interpretazione di questo principio deve prima fornire ragguagli sulla specie e sull'essenza di questo ἀδύνατον. Nietzsche, secondo il primo capoverso citato, intende questo «impossibile» nel senso di una incapacità. Egli osserva esplicitamente che qui non si tratta di una «necessità». Vale a dire: che qualcosa non possa essere contemporaneamente questa cosa e il suo contrario dipende dal fatto che noi non sia-

mo capaci di « affermare e negare la stessa cosa ». La nostra incapacità di affermare e negare la stessa cosa ha come conseguenza che qualcosa non può *essere rappresentato, fissato*, cioè « essere » contemporaneamente in quanto questa cosa e il suo contrario. Il nostro non poter pensare altrimenti non scaturisce però assolutamente dal fatto che il pensato stesso richieda di per sé un siffatto « non poter non pensare ». L'impossibilità è una incapacità del nostro pensiero, dunque un non potere soggettivo e non certo un oggettivo non ammettere da parte dell'oggetto. Con la parola « necessità » Nietzsche intende questo impossibile oggettivo. Il principio di non contraddizione ha perciò soltanto validità « soggettiva », dipende dalla costituzione della nostra facoltà di pensare. Nel caso di un mutamento biologico della nostra facoltà di pensare, il principio di non contraddizione potrebbe perdere la sua validità. Non l'ha già persa?

Quel pensatore che assieme a Nietzsche ha attuato il compimento della metafisica, cioè Hegel, non ha forse tolto nella sua metafisica la validità del principio di non contraddizione? Non insegna Hegel che la contraddizione fa parte dell'intima essenza dell'essere? Non è questa anche la dottrina essenziale di Eraclito? Ma per Hegel e per Eraclito la « contraddizione » è l'« elemento » dell'« essere », cosicché noi stravoliamo già tutto quando parliamo di una *contra-dizione* (*Wider-spruch*) del parlare e del dire, anziché di una *controversità* (*Widerwendigkeit*) dell'essere. Ma lo stesso Aristotele, che per primo coniò quel principio sull'essere dell'ente, parla anche di ἀντίφασις. Dà al principio, accanto a quella citata, anche formulazioni dalle quali sembra quasi che si tratti effettivamente solo di un contrapporsi di asserzioni – φάσεις.

Quale che sia la risposta da dare a queste domande, ne desumiamo questo: il principio di non contraddizione e ciò che esso dice riguardano una domanda fondamentale della metafisica. Pertanto, sia che Nietzsche interpreti l'impossibilità cui si fa riferimento in questo principio nel senso di una incapacità soggettiva dell'uomo – in termini rozzi: come una predisposizione biologica presente in lui – sia che questa interpretazione, d'accapo, sia soltanto superficie, in entrambi i casi Nietzsche si muove nell'ambito del pensiero metafisico, di quel pensiero che deve decidere sull'essenza dell'ente in quanto tale. Nietzsche non si muove in questo ambito contro voglia o addirittura in-

consapevolmente, ma sapendo, e questo in modo talmente deciso che nei capoversi seguenti del frammento n. 516 penetra in regioni di decisioni essenziali della metafisica. Ne è segno esteriore già il fatto che egli introduce la discussione vera e propria menzionando Aristotele. V'è qui non soltanto un aggancio storico a una dottrina precedente, ma anche una certa ripresa del terreno storico sul quale poggia l'interpretazione nietzscheana dell'essenza del pensiero, del tenere-per-vero e della verità:

« Se, secondo Aristotele, il *principio di non contraddizione* è il più certo di tutti i principi, se è l'ultimo e il più elementare a cui tutte le dimostrazioni si rifanno, se in esso risiede il principio di tutti gli altri assiomi, tanto più rigorosamente si dovrebbe valutare quali affermazioni esso in fondo *presupponga* già. O con esso si afferma qualcosa riguardo alla realtà, all'ente, come se esso lo conoscesse già da altra fonte: cioè che non gli si *possono* attribuire predicati contrapposti. Oppure il principio vuol dire che non gli si *devono* attribuire predicati contrapposti. Allora la logica sarebbe un imperativo *non* per conoscere il vero, ma per porre e adattare un mondo *che deve chiamarsi vero per noi* » [VIII, II, 46-47].

Nietzsche annota esplicitamente che Aristotele pone il principio di non contraddizione come il « principio di tutti gli altri assiomi ». Aristotele del resto lo dice in modo assai chiaro alla fine di *Metafisica*, IV, 3, 1005 b 33-34, dove conclude la discussione positiva di questo principio con le seguenti parole: φύσει γὰρ ἀρχὴ καὶ τῶν ἄλλων ἀξιωματῶν αὕτη πάντων. « Per sua essenza, infatti, è avvio e dominio per e su gli altri assiomi questo, e assolutamente ». Per misurare tuttavia la portata di questa valutazione del principio di non contraddizione a opera di Aristotele, cioè per vedere prima l'ambito di questa portata, bisogna sapere in quale contesto Aristotele tratta di questo assioma supremo per rango. In base a un secolare pregiudizio, il principio di non contraddizione vale come una regola del pensiero e come un assioma della logica. Che esso sembri essere questo, è ovvio. Questa parvenza si era diffusa già ai tempi di Aristotele, il che indica che non è una parvenza casuale. Aristotele discute il principio di non contraddizione nella già menzionata tratta-

zione che incomincia con le parole: ἔστιν ἐπιστήμη τις ἢ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν καὶ τὰ τοῦτο ὑπάρχοντα καθ' αὐτό. «Sussiste una specie di sapere che prende in considerazione l'ente in quanto è un ente (dunque l'entità) e quindi discute ciò che appartiene alla entità stessa e la costituisce».

Il sapere relativo all'entità dell'ente – in breve, all'essere – Aristotele lo chiama πρώτη φιλοσοφία, la filosofia prima, cioè l'autentico sapere e pensare filosofico. Nel corso dello spiegamento di questo sapere dell'entità dell'ente Aristotele pone la questione se di tale sapere e domandare faccia parte anche la discussione di quelle che vengono chiamate le βεβαιωτάται ἀρχαί, ciò che, nel modo più stabile, è avvio e dominio per tutto l'essere, e tra le quali rientra quello che noi chiamiamo principio di non contraddizione. Aristotele risponde affermativamente a questa domanda. Ciò vuol dire che questo «assioma» è la valorizzazione di ciò che fin da principio appartiene all'essere dell'ente. Il principio di non contraddizione dice «qualcosa» sull'essere. Contiene il progetto essenziale dell'ὄν ἢ ὄν, dell'ente in quanto tale.

Se intendiamo il principio nel senso della tradizione diventata dominante – quindi non in senso rigorosamente e interamente aristotelico – esso dice allora qualcosa solo sul modo in cui il pensiero deve procedere per essere un pensiero dell'ente. Se invece intendiamo il principio di non contraddizione in senso aristotelico, dobbiamo allora domandare che cosa questo principio ponga propriamente fin dall'inizio e in modo tale che *in seguito* esso possa essere un principio-regola per il pensiero.

Nietzsche, come risulta già assai chiaramente da quanto finora detto, prende il principio (*Satz*) come un principio fondamentale (*Grundsatz*) della logica, come «assioma logico», e nota che esso sarebbe per Aristotele il «più certo» di tutti i principi. In Aristotele, in verità, non si trova nulla in merito alla «certezza», perché non vi può essere in lui una cosa del genere, in quanto «certezza» è un concetto dell'età moderna, anche se preparato dall'idea ellenistica e cristiana della salvezza.

*Il principio di non contraddizione
come principio dell'essere (Aristotele)*

La presa di posizione di Nietzsche nei confronti del principio di non contraddizione, in conformità con lo stile corrente delle sue discussioni sull'essenza del pensare, della ragione e della verità, ha la forma seguente: se il principio di non contraddizione è il principio supremo fra tutti i principi, allora, e proprio allora, bisogna domandare «quali affermazioni esso in fondo *presupponga*». A questa domanda, che qui Nietzsche ingiunge di porre, si è già da tempo risposto – a opera di Aristotele – e in maniera talmente decisa che ciò che Nietzsche chiede costituisce per Aristotele l'unico contenuto di questo principio. Infatti, secondo Aristotele il principio dice qualcosa di essenziale sull'ente in quanto tale: che ogni essere assente (*Abwesen*) rimane estraneo all'essere presente (*Anwesen*) perché esso strappa l'essere presente portandolo alla sua non essenza (*Unwesen*), pone così l'instabilità e distrugge l'essenza dell'essere. Ma l'essere ha la sua essenza nell'essere presente e nella stabilità. Perciò anche i riguardi secondo i quali un ente deve essere rappresentato in quanto ente devono tenere conto di questo essere presente e di questa stabilità mediante lo ἅμα, il «contemporaneamente», e mediante il κατὰ τὸ αὐτό, il «riguardo alla stessa cosa».

Ciò che è presente, stabile, viene necessariamente mancato in quanto tale se il suo essere presente e la sua presenza vengono ignorati considerando un altro punto nel tempo, e se la sua stabilità viene trascurata considerando qualcosa di instabile. Se questo accade, si arriva allora ad affermare e negare di un ente la stessa cosa. L'uomo può senz'altro mettere in atto una cosa simile. Può contraddirsi. Ma se l'uomo si mantiene in una contraddizione, l'impossibile non consiste nel fatto che vengano messi insieme il sì e il no, bensì nel fatto che l'uomo si esclude dal rappresentare l'ente in quanto tale e dimentica *che cosa* vuole propriamente cogliere nel suo sì e no. Mediante affermazioni contraddittorie, che l'uomo può avanzare indisturbato in merito alla stessa cosa, egli fuoriesce dalla sua essenza e si pone nella non essenza (*Unwesen*); scioglie il riferimento all'ente in quanto tale.

Questa caduta nella non essenza di se stesso ha il suo aspetto inquietante nel fatto che si presenta sempre co-

me qualcosa di innocuo, che gli affari e i divertimenti continuano esattamente come prima, che non è poi tanto importante che cosa e come si pensi; finché un giorno ecco la catastrofe – un giorno che forse ha bisogno di secoli per spuntare dalla notte della crescente spensieratezza.

Né criteri morali, né culturali, né politici giungono fino alla responsabilità nella quale il pensiero, in conformità con la sua essenza, è posto. Qui – nell'interpretazione del principio di non contraddizione – sfioriamo soltanto questa regione e tentiamo di elevare al sapere qualcosa di minimo, ma inevitabile, cioè quanto segue: con il principio di non contraddizione si afferma sull'ente in quanto ente qualcosa, cioè niente meno che questo: *l'essenza dell'ente consiste nella costante assenza di contraddizione*.

Nietzsche sa che il principio di non contraddizione è un principio sull'essere dell'ente. Non sa però che questa concezione del principio di non contraddizione fu enunciata proprio dal pensatore che pose e concepì per la prima volta in modo completo questo principio come un principio dell'essere. Se l'ignoranza di Nietzsche fosse soltanto una svista storica, non dovremmo allora prenderne ulteriormente nota. Ma essa significa un'altra cosa: che Nietzsche misconosce il fondamento storico della propria interpretazione dell'ente e non calibra la portata delle sue prese di posizione e non è così in grado di stabilire la *propria posizione*, sicché non può nemmeno cogliere la parte avversa che intende cogliere e che a tal fine deve essere prima capita (*begriffen*) e attaccata (*angegriffen*) partendo dalla sua posizione più propria.

Aristotele pensava certo *in modo greco*: l'essere era direttamente scorto nella sua essenza in quanto presenza. Scorgere semplicemente l'essere dell'ente in questa sua essenza in quanto οὐσία, ἐνέργεια e ἐντελέχεια, e dire ciò che è così scorto e dicendolo porlo lì, gli era sufficiente. Era tanto più sufficiente in quanto i pensatori greci sapevano che l'essere, l'essenza dell'ente, non può mai essere estratta e calcolata in base all'ente lì presente, ma che, in quanto ἰδέα, deve piuttosto mostrarsi da sé e che anche allora è accessibile soltanto a uno scorgere corrispondente.

Aristotele non aveva bisogno di interrogarsi ulteriormente anche sui presupposti del principio di non contraddizione, perché concepiva già questo principio (*Satz*) come la pre-supposizione (*Voraus-ansetzung*) dell'essenza

dell'ente, perché in *siffatto* porre si compiva l'inizio del pensiero occidentale.

Difficilmente siamo in grado di dire che cosa sia più grande e più essenziale in questo atteggiamento speculativo dei Greci nel pensare l'essere: l'immediatezza e la purezza del primevo scorgere le forme essenziali dell'ente o il non bisogno di interrogarsi ancora espressamente sulla verità di questo scorgere, nei termini del pensiero moderno: di risalire *indietro* oltre le proprie posizioni. I pensatori greci *pre*-annunciano « soltanto » i primi passi.

Da allora non è stato compiuto alcun passo oltre lo spazio che i Greci per primi conquistarono. È proprio del mistero del primo inizio il gettare tanta chiarezza intorno a sé che non c'è bisogno di uno zoppicante schiarimento successivo. Ciò vuol dire al tempo stesso: qualora per una necessità storica reale dell'uomo occidentale debba rendersi necessario ripensare in modo più originario l'essere, questo pensiero può avvenire soltanto nel confronto con il primo inizio del pensiero occidentale. Questo confronto non riesce, rimane precluso nella sua stessa essenza e necessità, fintanto che ci sono negate la grandezza, voglio dire: la semplicità e la purezza della corrispondente disposizione fondamentale del pensiero e la forza del dire adeguato.

Poiché Nietzsche, più di ogni altro pensatore metafisico prima di lui, si è avvicinato più direttamente all'essenza della greicità, e poiché egli pensa al tempo stesso senz'altro e nella più rigorosa coerenza *in modo moderno*, sembrerebbe che nel suo pensiero si attui il confronto con l'inizio del pensiero occidentale. Ma in quanto è ancora moderno, tale confronto non è però ancora il confronto summenzionato, ma diventa inevitabilmente un mero rovesciamento del pensiero greco. Con il rovesciamento Nietzsche si involuppa in modo ancora più definitivo in ciò che è rovesciato. Non si arriva a un confronto, alla fondazione di una posizione di fondo che *fuoriesca* da quella iniziale in modo tale da non gettarla via, ma da lasciare che si erga nella sua unicità e vincolanza, per sollevarsi *attenendosi a essa*.

Questo interludio era necessario per non prendere troppo alla leggera la presa di posizione di Nietzsche nei confronti di Aristotele in merito alla questione dell'interpretazione del principio di non contraddizione, per sforzarci di seguire nel modo più chiaro e univoco possibile il

passo proprio di Nietzsche. Infatti, si tratta qui della decisione sul principio fondamentale supremo della metafisica e – cosa che è lo stesso – dell'intima essenza del pensiero metafisico, del pensiero e della verità in generale.

*Il principio di non contraddizione come comando
(Nietzsche)*

Nietzsche sa che nel principio di non contraddizione è presupposta una tesi sull'ente in quanto tale, ma non sa che *questa* presupposizione è l'unica vera e propria posizione di questo principio messa in atto da Aristotele. Ma lasciamo stare per ora questa ignoranza. Domandiamo invece un'altra cosa. Se Nietzsche spinge così decisamente a indagare ciò che è *presupposto* in questo principio di non contraddizione, deve allora egli stesso domandare in questa direzione. Deve chiarire *che cosa* viene detto sull'ente, se è vero che la presupposizione del principio di non contraddizione consiste in una decisione sull'ente. Sennonché, Nietzsche non domanda che cosa venga stabilito sull'ente in questa presupposizione; infatti, l'aspetto vero del principio non può stare per lui in ciò che il principio contiene, ma consiste nel modo in cui questo principio è un tenere-per-vero, nel modo in cui esso pone ciò che è da esso posto. Pertanto, Nietzsche si domanda se sia mai possibile una tale posizione che stabilisce che cosa è nell'essenza l'ente e, se sì, quale sia l'unico carattere che essa può avere. Solo connotando il carattere di posizione *della* posizione che costituisce la presupposizione del principio di non contraddizione, viene capito nella sua essenza, nel senso di Nietzsche, il tenere-per-vero che si esprime nel principio di non contraddizione.

Il capoverso decisivo del brano n. 516 recita pertanto:

« In breve, la questione rimane aperta: gli assiomi logici sono adeguati al reale o sono criteri e mezzi per *creare* il reale, il concetto di "realtà" per noi?... Per poter affermare la prima cosa, occorrerebbe però, come si è detto, conoscere già l'ente; il che assolutamente non è. Il principio non contiene quindi un *criterio di verità*, ma un *imperativo* circa ciò che *deve* valere come vero » [VIII, II, 47].

Con questo Nietzsche afferma, sì, la possibilità di una posizione che stabilisca come l'ente vada concepito nella sua essenza. Ma questa posizione non poggia sul fatto che il rappresentare e il pensare si commisurano all'ente, per desumerne quale sia l'essenza dell'ente. Per farlo dovremmo già sapere in che cosa consiste l'essenza dell'ente, e la successiva commisurazione e constatazione diventerebbero superflue. Il principio di non contraddizione non è una commisurazione alla realtà in qualche modo coglibile, ma è esso stesso posizione di misura. Suggerisce che cosa l'ente è e che cosa può unicamente valere come essente, ossia ciò *che-non-si-contraddice*. Il principio soltanto dà l'indicazione di che cosa deve valere come essente. Esprime un dover essere, è un imperativo.

L'interpretazione del principio di non contraddizione come imperativo che dice che cosa deve valere come essente è in consonanza con la concezione nietzscheana della verità come tenere-per-vero. Soltanto questa interpretazione del principio di non contraddizione e la sua discussione ci conducono nell'essenza più intima del tenere-per-vero. Infatti, se la verità non può essere una commisurazione riproduttiva, e se deve essere un *tenere-per-tale*, a che cosa deve attenersi quest'ultimo? Non si espone esso stesso, privo di ogni misura e di ogni sostegno, all'infondatezza del proprio arbitrio?

Il tenere-per-vero ha quindi bisogno, in sé e per sé, di un metro che indichi che cosa deve essere tenuto per essente, ossia per vero, cioè valere come vero. In quanto però il tenere-per-vero non dipende che da sé, questo metro non può scaturire che da un più originario tenere-per-tale che da sé pro-pone (*vor-setzt*) ciò che deve valere come essente e come vero.

Donde prende la sua legge questa originaria posizione di un parametro? È un cieco caso messo in atto a un certo momento da qualcuno, e che da allora, sul fondamento di questa fattualità, è vincolante? No – perché in tal caso si sarebbe surrettiziamente insinuata di nuovo, solo in forma mutata, la definizione essenziale dell'essere mediante il capzioso richiamo a un ente già sussistente e assicurato come tale. L'ente sarebbe in questo caso il « principio » (*Satz*) di fatto sussistente e « universalmente » riconosciuto. Ma l'essenza di questo principio si determina in base al tipo di posizione (*Setzung*) che in esso si impone. La posizione, insita nel principio di non contraddizione,

di un parametro per stabilire ciò che deve poter valere come essente è un «imperativo» – dunque un *comando*. Con ciò veniamo rinviati in una regione completamente diversa.

Eppure, a maggior ragione dobbiamo ora rivolgere a Nietzsche la domanda: chi comanda qui, e a chi? Donde mai e come mai si giunge – nell'ambito del pensiero, del conoscere e della verità – a dei comandi, a ciò che ha carattere di comando?

Vediamo per ora soltanto questo: se il principio di non contraddizione è il principio supremo del tenere-per-vero, se come tale esso regge e rende possibile l'essenza del tenere-per-vero, e se il carattere di posizione (*Setzung*) di questo principio (*Satz*) è un comando, allora l'essenza della conoscenza ha nel suo intimo il carattere essenziale del comando. Il conoscere, tuttavia, in quanto rappresentare (*Vor-stellen*) l'ente, ciò che è costante, in quanto assicurazione della sussistenza, è una disposizione essenziale necessaria della vita stessa. Quindi la vita in sé – nella sua vitalità – ha il tratto essenziale del comandare. L'assicurazione della sussistenza della vita umana si attua di conseguenza in una decisione in merito a che cosa deve in genere valere come essente, in merito a che cosa deve chiamarsi essere.

Come avviene questa decisione? Si attua stabilendo una definizione dell'«essere» o spiegando il significato della parola «essere»? Lungi da ciò! Quell'atto fondamentale, e perciò la componente essenziale dell'assicurazione della sussistenza, consiste nel fatto che esso trasporta l'essere vivente «uomo» nella traiettoria di una prospettiva sull'ente e ve lo mantiene in cammino. L'atto fondamentale della fondazione di una prospettiva si compie rappresentando ciò che il principio di non contraddizione enuncia solo a posteriori in termini di proposizione. Ora non possiamo più prendere il principio come un assioma evidente, in sé valido, ma dobbiamo prendere sul serio il suo carattere di posizione. Il principio è un *comando*. Anche se ancora non sappiamo come vada inteso questo carattere di comando nella sua provenienza essenziale, da quanto detto finora si possono già ricavare e mettere in rilievo quattro punti, quasi a formare un gradino sul quale saliamo, un passo più alti, per prendere possesso dell'intima visione della piena essenza della verità.

1) Si profila ora in termini più chiari in quale senso la conoscenza sia necessaria per la vita. In un primo momento, e soprattutto stando anche alla lettera più immediata delle affermazioni nietzscheane, sembrava che la conoscenza in quanto assicurazione della sussistenza fosse imposta all'essere vivente dal di fuori, poiché essa apporta all'essere vivente, nella «lotta per l'esistenza», un utile e un successo. Mai però un utile e una utilità possono essere il fondamento dell'essenza di un comportamento, perché ogni utile e ogni posizione di uno scopo utilitaristico sono già posti dalla prospettiva di questo comportamento e sono quindi sempre e soltanto conseguenza di una disposizione essenziale.

È vero che abbastanza di frequente, nella lettera delle sue affermazioni tanto spesso necessariamente esagerate, Nietzsche sfiora la più abituale di tutte le opinioni, cioè che qualcosa sarebbe vero perché, e nella misura in cui, è utile alla tanto conclamata «vita». Ma la lettera di quanto afferma Nietzsche vuol dire qualcosa di affatto diverso. L'assicurazione della sussistenza non è necessaria perché ne scaturisce un utile, ma la conoscenza è necessaria per la vita perché il conoscere, in sé e di per sé, fa scaturire e porta a compimento una necessità, perché il conoscere è in sé *comandare*. Ed è comandare perché proviene da un comando.

2) Come dobbiamo rendere comprensibile, in base a quanto finora esposto, il carattere di comando del conoscere? L'interpretazione del principio di non contraddizione ha dato questo risultato: il tracciare l'orizzonte che dà-la-misura, la definizione di ciò che significa ente e di ciò che, per così dire, circoscrive la cerchia di ogni singolo ente, il tracciare questo orizzonte è un *imperativo*. Come si concilia ciò con quella che in precedenza, nel brano n. 515, è risultata essere l'essenza della ragione – cioè con il carattere inventivo del conoscere? Comandare e inventare (*Dichten*), il comando e il formare in un libero gioco – non si escludono forse come l'acqua e il fuoco? Forse, anzi certamente, fintanto che i nostri concetti del comandare e dell'inventare si fermano all'accezione più nota e corrente. In tal caso parliamo infatti di comandare già quando viene semplicemente trasmesso un cosiddetto «comando», che forse si chiama soltanto così, ma che non è tale se noi cogliamo il comandare nella sua essenza e lo ritroviamo soltanto là dove una possibilità di com-

portamento e di portamento viene prima elevata a legge, viene creata come legge. Allora la parola «comando» non significa solo l'*annuncio* di una richiesta e l'esigenza del suo adempimento.

Comandare è ancor prima l'avanzare e l'osare questa richiesta, la scoperta della sua essenza – che sola crea la richiesta medesima – e la posizione del suo diritto. Questo comandare inteso in senso essenziale è sempre più difficile dell'obbedire nel senso dell'attenersi al comando già *dato*. L'autentico comandare è un obbedire al cospetto di ciò che vuol essere assunto in libera responsabilità, se non addirittura prima creato. Il comandare essenziale pone prima di tutto la direzione (*Wohin*) e il fine (*Wozu*). Il *comandare* come annuncio di una richiesta già avanzata e il *comandare* come istituzione di questa richiesta e come assunzione della decisione che vi è insita sono fondamentalmente diversi. Il comandare e il saper comandare originari scaturiscono sempre e soltanto da una *libertà*, sono essi stessi una forma fondamentale dell'autentico essere libero. La libertà è in sé – nel senso semplice e profondo in cui Kant concepì la sua essenza – *inventare*: il fondare senza fondamenti un fondamento, in modo tale che essa si dia da sé la legge della sua essenza. Il comandare non vuol dire nient'altro.

La duplice indicazione sul carattere di comando e di invenzione della conoscenza rimanda perciò a un fondamento essenziale unitario, semplice, celato, del tenere-per-vero e della verità.

3) Con la connotazione del carattere di posizione del principio di non contraddizione come «imperativo», con l'indicazione dell'essenziale consonanza di comandare e inventare, viene lumeggiato anche il capoverso conclusivo dell'annotazione n. 515, che finora avevamo trascurato:

«La costrizione soggettiva a non poter qui contraddire è una costrizione biologica: l'istinto dell'utilità di ragionare come ragioniamo lo abbiamo in corpo, noi quasi non *siamo* che questo istinto... Ma quale ingenuità trarre da ciò una prova del fatto che possederemmo così una "verità in sé"!... Il non-poter-contraddire dimostra una incapacità, non una "verità"» [VIII, III, 123].

Nietzsche parla qui di un «non-poter-contraddire». Ciò significa: non poter persistere nella contraddizione,

quindi dover evitare la contraddizione – «qui», cioè nel caso che l'ente debba essere pensato e rappresentato. Questo caso non è arbitrario e isolato, ma è un caso essenziale e costante, è *il* caso dato in cui il vivente della specie umana vive. Che cosa significa, ora, questo non poter fare altrimenti – cioè non poter pensare altrimenti se non in maniera *incontraddittoria*? Nietzsche risponde con la proposizione conclusiva: «Il non-poter-contraddire dimostra una incapacità, non una "verità"».

Qui «incapacità» e «verità» vengono contrapposte l'una all'altra. La parola «incapacità» è tuttavia un'espressione assai equivocabile, in quanto suggerisce l'idea di un mero non-potere nel senso del venire meno del rispettivo comportamento, mentre è inteso proprio un non-potere-non, un necessario comportarsi in tale e tal modo. Il perché Nietzsche parli nondimeno di una incapacità, lo si spiega con l'intenzione di creare l'antitesi più netta con il concetto tradizionale di verità, al fine di rendere talmente intuitiva la demarcazione della propria interpretazione del conoscere e del tenere-per-vero da farla quasi diventare uno scandalo. Ciò che Nietzsche contrappone con le denominazioni «incapacità» e «verità», è la stessa cosa che egli intende nel brano n. 516. Colà dice: il principio di non contraddizione non è un assioma che vale sul fondamento di una adeguazione al reale. L'assioma non è una *adaequatio intellectus et rei*, non è una verità nel senso tradizionale – è la posizione di un parametro. L'importanza della contrapposizione sta nell'evidenziare il carattere di posizione, di invenzione e di comando a differenza del mero riprodurre che copia qualcosa di lì presente. Parlare, in termini estremi, di «incapacità» vuole appunto dire: l'incontraddittorietà e l'attenersi a essa non scaturiscono dalla rappresentazione dell'assenza di cose che si contraddicono, ma da una necessaria capacità di comandare e dal non-potere-non in essa riposto.

Qui, e in molti altri passi analoghi, si potrebbe formulare la domanda quasi stizzita: perché Nietzsche dispone le parole in modo così incomprensibile? La risposta è chiara: perché qui non sta scrivendo un manuale scolastico come «propedeutica» a una «filosofia» già pronta, ma parla mosso direttamente da ciò che deve essere propriamente saputo. Nell'ottica del suo ragionamento la proposizione qui discussa è la più chiara e concisa possi-

bile. Certo, una decisione è qui ancora aperta: se un pensatore debba parlare *in modo tale* che chiunque lo capisca senza bisogno di altro, oppure se ciò che è pensato in termini speculativi richieda di essere detto in modo tale che coloro che riflettono debbono prima mettersi in cammino per una lunga via, lungo la quale quel chiunque resta necessariamente indietro e solo alcuni singoli, forse, pervengono in prossimità della mèta.

In ciò è implicita un'altra domanda ancora, cioè che cosa sia più essenziale e storicamente più decisivo: che il maggior numero possibile, possibilmente tutti, si accontentino della più grande superficialità possibile del pensiero, oppure che dei singoli trovino la via. Da come vengono decise queste domande dipende ogni presa di posizione nei confronti di quella non chiarezza, forse scandalosa, contenuta nella proposizione conclusiva del brano n. 515: una non chiarezza che si estende anzi a tutta l'annotazione, in quanto essa offre le prove più tangibili del «biologismo» di Nietzsche, che non costituisce, è vero, la sua posizione di fondo, eppure ne fa parte come ambiguità necessaria.

4) Una volta guidati fino al carattere imperativo e inventivo del conoscere, si è offerta ai nostri occhi la vista di una necessità propria che regna nell'essenza della conoscenza, necessità che sola dà la ragione del perché e del come la verità in quanto tenere-per-vero sia un *valore* necessario. La necessità – il non-potere-non del comandare e dell'inventare – scaturisce dalla libertà. Dell'essenza della libertà fa parte l'essere-presso-di-sé, cioè che un ente di tipo *libero* possa accorgersi di se stesso, possa riconoscersi, se stesso, nelle sue possibilità. Un siffatto ente sta fuori della regione che abitualmente chiamiamo biologica, quella vegetale-animale. Alla libertà appartiene quello che secondo un determinato indirizzo interpretativo del pensiero moderno diventa visibile come «soggetto». Nietzsche parla pure (n. 515, capoverso conclusivo) della «costrizione soggettiva» a evitare la contraddizione; ossia nel costante caso essenziale del soggetto uomo, in cui il soggetto rappresenta oggetti, cioè pensa enti.

«Costrizione soggettiva» significa la costrizione conforme all'essenza della soggettività, cioè della libertà. Nietzsche dice però: «La costrizione soggettiva ... è una costrizione biologica»; chiama l'inferire secondo la regola del principio di non contraddizione un «istinto»; e nel

capoverso precedente dice che la ragione, la facoltà di pensare, è «una mera idiosincrasia di determinate specie animali». Eppure Nietzsche dice altresì in termini inequivocabili: questo principio di non contraddizione, di cui sono in questione, relativamente alla loro essenza, necessità e validità, è un «imperativo», vale a dire rientra nell'ambito della libertà, il quale non sta già pronto per la libertà in qualche luogo, ma viene da essa stessa fondato. L'essenza della costrizione menzionata nel principio di non contraddizione non si determina mai partendo dalla regione biologica.

Se ora, nondimeno, Nietzsche dice che questa costrizione è una costrizione «biologica», forse non è una violenza e una forzatura porre la *domanda* se la denominazione «biologico» non voglia dire qualcosa di diverso dal vivente rappresentato in termini di vegetali e animali. Se ci imbattiamo sempre di nuovo nel fatto che Nietzsche, demarcandolo dal concetto tradizionale di verità, mette in risalto il tenere-per-vero, il carattere d'atto della vita in quanto inventiva-imperativa, ci chiediamo allora: non vien fatto di intendere nella parola «biologico» qualcosa di diverso – ossia ciò che ha i tratti essenziali dell'inventare e del comandare? Non vien fatto di definire per ora l'essenza della tanto nominata vita in base a questi tratti essenziali, anziché tenere pronto un concetto di «vita» confuso e indeterminato, e con ciò spiegare tutto e quindi niente?

Nietzsche riferisce certamente tutto alla «vita» – al «biologico»; ma: pensa anche la vita stessa, il biologico, in termini «biologici», vale a dire spiegando l'essenza della vita in base a fenomeni vegetali e animali? *Nietzsche pensa il «biologico», l'essenza del vivente, nella direzione di ciò che ha carattere di comando e invenzione, di prospettiva e orizzonte, cioè: in direzione della libertà.* Egli non pensa affatto il biologico, vale a dire l'essenza del vivente, in termini biologici. Il pensiero di Nietzsche è tanto poco in pericolo di biologismo da essere piuttosto incline, viceversa, a interpretare anche il biologico in senso stretto e vero e proprio – vegetali e animali – *in termini non biologici*, cioè anzitutto in termini *antropologici*, secondo le determinazioni della prospettiva, dell'orizzonte, del comandare e dell'inventare e, in generale, del rappresentare l'ente. Ma questa decisione in merito al biologismo di Nietzsche avreb-

be bisogno di una illustrazione e di una fondazione più ampie.

Lasciamo che la questione se vi sia biologismo o no trovi da se stessa una risposta, seguendo il filo conduttore determinato della sola domanda relativa all'essenza della conoscenza e della verità come forma della volontà di potenza.

*La verità e la differenza di « mondo vero »
e « mondo apparente »*

Fin qui è chiaro: la verità è tenere-per-vero; ma quest'ultimo, nell'essenza, è il prevedere e il mirare, in una prospettiva-orizzonte, all'uguaglianza e all'identità come fondamento della stabilità. Come stabilizzazione mediante un orizzonte nella prospettiva della stabilità, la conoscenza contribuisce a costituire l'essenza della vita umana in quanto quest'ultima si rapporta all'ente. Contribuendo a costituire il patrimonio essenziale della vita umana, la conoscenza è una condizione interna di questa vita. Nietzsche concepisce la verità in quanto tenere-per-vero, cioè in quanto prendere-per-vero, come un *valore necessario, anche se non come quello supremo*.

È vero che così dall'interpretazione nietzscheana dell'essenza della verità risulta una diminuzione del suo rango; il che può certo sorprendere se si guarda al tradizionale predominio metafisico del vero, inteso come ciò che è e che vale in sé ed eternamente. Tuttavia il progetto metafisico di Nietzsche ci sta davanti, chiaro e senza forzature: la verità fa parte, in quanto stabilizzazione, della vita. La vita umana stessa, rientrando nel caos, appartiene propriamente a esso, che è incalzante divenire, nel modo dell'arte. Ciò di cui la verità non è capace, lo opera l'arte: la trasfigurazione del vivente in possibilità più elevate e quindi la realizzazione e l'attuazione della vita in mezzo alla realtà vera e propria – in mezzo al caos.

Quando *qui*, cioè nell'orizzonte del pensiero metafisico dell'ente nel suo insieme, Nietzsche parla dell'arte, non intende *soltanto* l'arte nel senso stretto dei generi d'arte noti. Arte vale come denominazione per ogni forma di trasporto netto che trasfiguri la vita in possibilità più elevate; anche la filosofia è in questo senso « arte ». Se si vuol dire che dunque per Nietzsche il valore supremo è

l'arte, tale asserzione ha un senso e una legittimità soltanto se l'arte viene concepita in senso metafisico e se rimane nel contempo aperta la decisione in merito a quali vie della trasfigurazione abbiano di volta in volta la preminenza.

Per un certo periodo Nietzsche fu incline a ritenere la sua posizione metafisica di fondo decisa e assicurata mediante una contrapposizione gerarchica di verità e arte. La verità fissa il caos e, in forza di questa fissazione di ciò che diviene, si mantiene nel mondo apparente; l'arte come trasfigurazione apre possibilità, lascia libero il diveniente di divenire e si muove così nel mondo « vero ». Con ciò il rovesciamento del platonismo è compiuto. Dando per presupposta l'interpretazione nietzscheana del platonismo nel senso della distinzione di « mondo vero » e « mondo apparente », si può dire: il mondo vero è ciò che diviene, il mondo apparente ciò che è fisso e stabile. Il mondo vero e il mondo apparente si sono scambiati posto, rango e carattere; ma in questo scambio e rovesciamento viene conservata proprio la *distinzione* di un mondo vero e di un mondo apparente. Il rovesciamento è attuabile soltanto sulla base di questa distinzione.

Se Nietzsche non fosse stato un pensatore, non fosse rimasto saldamente al centro nascosto dell'ente a vigilare solitario osservando e interrogando apertamente, se, da « eterno ospite in un luogo di cura », si fosse soltanto imbastita e acconciata in base a un centinaio di libri una immagine del mondo per contemporanei, colti e incolti, per appagarsene o adagiarsi egli stesso e spianare le « contraddizioni », allora egli avrebbe certo dovuto chiudere gli occhi dinanzi agli abissi sull'orlo dei quali il progetto del mondo illustrato lo portava. Ma Nietzsche non chiuse gli occhi, andò verso ciò che doveva vedere, percorse fino all'estremo, negli ultimi due anni del suo pensiero, questo cammino da lui stesso aperto e ora inevitabile.

Conosciamo appena gli ultimi passi del suo pensiero e ancora meno ne presagiamo la portata, fuorviati soprattutto dall'opinione diventata ormai dogma secondo la quale dallo *Zarathustra* in poi Nietzsche non avrebbe avuto più « sviluppi », ma avrebbe « soltanto » tentato di elaborare cose già acquisite. Ora, il discorso e l'idea di uno « sviluppo » sono qui affatto inadeguati; già che però si pensa in tal senso, bisogna allora dire che l'*ultimo* sviluppo di Nietzsche, a noi ancora sconosciuto, lascia dietro di

sé tutti i rovesci da lui sopportati lungo il cammino del suo pensiero.

Da quanto detto si intravede che *allora* anche l'esposizione della concezione nietzscheana dell'essenza della verità, da noi proposta fino a questo punto, non poteva portare al risultato definitivo; si intravede che noi dobbiamo prima compiere il passo decisivo lungo il corso dei suoi pensieri, anche se, certo, lo possiamo compiere solo sapendo quello che precede; infatti, il passo estremo di Nietzsche nella determinazione dell'essenza della verità non giunge all'improvviso. Non viene però nemmeno « da sé », come si potrebbe constatare a posteriori, ma scaturisce dalla spregiudicatezza del pensiero, che incomincia ogni volta da capo. Il pensiero speculativo ha infatti la sua *propria* continuità. Essa consiste nella successione di inizi sempre più iniziali, un modo di pensare che è tanto lontano dal pensiero scientifico che non si può nemmeno dire che gli sia solo opposto. Se ora il corso di pensieri fino alla volontà di potenza dispiega l'unico pensiero di Nietzsche, allora la conoscenza e la verità devono mostrarsi senza veli come una forma della volontà di potenza soltanto là dove sono pensate nella loro essenza estrema.

Di proposito si è già più volte rinviato a una peculiare ambiguità nel concetto nietzscheano di verità, che Nietzsche non vuole nemmeno mai mascherare, ma che non domina subito nella sua intima abissalità. È risultato che il vero di questa verità non è il vero; infatti il vero di questa verità significa lo stabile che è rap-presentato, ciò che è fissato come ente. Questo fisso si rivela, nella prospettiva direttrice mirante al caos, come una fissazione di ciò che diviene; la fissazione diventa rinnegamento di ciò che fluisce e si accavalla; la fissazione è distoglimento dall'autentica realtà. Il vero, in quanto è ciò che fissa ed è fissato, con questo rinnegamento del caos si esclude dall'accordo con l'autentica realtà. Il vero di questa verità, in considerazione del caos, non è a esso adeguato, dunque è non vero, dunque è errore. Nietzsche lo enuncia chiaramente nella tesi già citata: « *La verità è la specie di errore senza la quale una determinata specie di esseri viventi non potrebbe vivere* » (*La volontà di potenza*, n. 493 [VII, III, 182]; 1885). Questa tesi dovrebbe risultare sufficientemente chiarita e dimostrata da quanto fin qui discusso.

Ma che cosa vi è di ambiguo in essa? Potremmo ancora

dire, tutt'al più, che la definizione univoca della verità come una specie di errore va contro il pensiero quotidiano abituale a binario unico; è, detto in greco, un *παράδοξον*. La più volte enunciata interpretazione della verità come errore, come illusione, come menzogna, come parvenza, è fin troppo univoca. Di ambiguità si può parlare soltanto dove una medesima cosa è pensata in un significato duplice e diverso. Una ambiguità essenziale – che dunque non consiste in una mera negligenza del pensare e del dire – sussiste soltanto là dove il significato duplice della stessa cosa è inevitabile.

Qui però è chiaro: la verità è una « specie di errore ». Ed errore significa: passare a lato della verità, mancare il vero. Certo, e per questo l'errore lascia da parte la verità.

Se soltanto la verità non incalzasse costantemente e sempre più insistentemente proprio nell'errore – e in esso in modo perfino più essenziale che nel vero! L'errore rimane legato al vero e alla verità; come farebbe l'errore a essere un mancare, come potrebbe esso mancare la verità, passarle *accanto* senza vederla, se *essa* non ci fosse? Ogni errore vive anzitutto – cioè nella sua *essenza* – della verità. Quando Nietzsche dice dunque in termini univoci: la verità è una specie di errore, egli pensa allora, insieme con tale concetto di « errore », anche: mancare la verità, deviare dalla verità.

La verità, concepita come errore, è stata definita come ciò che è fisso, stabile. L'errore così inteso pensa però necessariamente la verità nel senso dell'accordo con la realtà, cioè con il caos che diviene. La verità come errore è un mancare la verità. La *verità* è mancare la *verità*. Nella inequivocabile definizione dell'essenza della verità come errore la verità viene inevitabilmente pensata due volte e ogni volta in modo diverso, dunque ambiguamente: una volta come fissazione di ciò che è stabile, l'altra come accordo con la realtà. Solo sulla base di questa essenza della verità come accordo la verità come stabilità può essere un errore. Questa essenza della verità, che sta alla base del concetto di errore, è ciò che nel pensiero metafisico, fin dall'antichità, viene definito come adeguazione al reale e accordo con esso, come *ὁμοίωσις*. L'accordo non deve essere necessariamente interpretato nel senso di una concordanza riproduttivo-descrittiva. Quando Nietzsche respinge, e a ragione, il concetto di verità nel senso della adeguazione riproduttiva, non respinge necessariamente

te con ciò anche la verità nel senso dell'accordo con la realtà. Egli non rifiuta infatti in alcun modo questa definizione tradizionale, in apparenza la più naturale, dell'essenza della verità. Essa rimane piuttosto il metro per porre l'essenza della verità come fissazione, rispetto all'arte che in quanto trasfigurazione è un *accordo* con ciò che diviene e con le sue possibilità, e che, *sul fondamento* proprio di questo accordo con ciò che diviene, è un valore *superiore*. Ma qui, nel caso di ciò che l'arte forma nelle sue creazioni, Nietzsche non parla di «verità», bensì di «parvenza». Nietzsche sa che anche l'opera d'arte, in quanto avente forma, deve porre-saldamente, stabilire (fest-stellen), diventando quindi anch'essa parvenza, benché una «parvenza» (*Schein*) in cui appaiono (*aufscheinen*) e fanno luce (*scheinen*), cioè rilucono (*leuchten*), le possibilità più elevate della vita. Così anche il concetto di parvenza diventa ambiguo.

Stiamo ora in una ambiguità duplice, incrociantesi: la verità come fissazione dell'ente (la verità che è errore) e la verità come accordo con ciò che diviene. Questo accordo con ciò che diviene, che si raggiunge nell'arte, è però una parvenza, e precisamente parvenza nel senso dell'illusorietà (l'opera divenuta fissa non è il diveniente stesso) e parvenza come apparire delle nuove possibilità in quella parvenza. Come la verità in quanto errore ha bisogno della verità come accordo, così la parvenza in quanto apparire ha bisogno della parvenza nel senso dell'illusorietà. Tutto ciò si presenta assai intricato, per non dire ingarbugliato, eppure è semplice nei suoi riferimenti – posto che noi pensiamo *realmente*, cioè scorgiamo l'intero plesso dell'essenza della verità e della parvenza e della loro relazione reciproca.

Se ora, però, nella verità colta come errore viene contemporaneamente presupposta la verità nel senso dell'accordo, e se anche questa verità si dimostra essere una parvenza e una illusorietà, allora tutto non diventa alla fine errore e parvenza? Tutte le verità e tutte le specie di verità sono soltanto diverse specie e gradi di «errori» (cfr. n. 535 [VII, III, 280, n. 38 (4)]). Allora effettivamente non ci sono verità, non c'è verità. Tutto è soltanto parvenza, una apparenza diversa per specie e gradi.

Bisogna giungere fino a questo estremo. Questo estremo non è il nulla – come vorrebbe credere il pensiero a corto respiro –, e il nichilismo che qui si «annuncia» non

è una fantasticheria prodotta da pensieri ingarbugliati, ma è l'occupare una posizione estrema nella quale la verità concepita in termini metafisici raggiunge la sua ultima essenza possibile. Con quanta chiarezza Nietzsche veda questo cammino che porta a una posizione di fondo estrema, quanto sia immediatamente storica la sua valutazione della portata di questa azione speculativa, in quale direzione egli cerchi il mutamento dell'essenza della verità metafisica, tutto questo lo si vede da un brano accolto nel libro *La volontà di potenza* (n. 749 [VIII, II, 155, n. 10 (94); primavera-autunno 1887, rielaborato fra la primavera e l'autunno 1888]). Certo, capiremo tutto ciò soltanto dopo avere percorso realmente fino all'estremo il corso del pensiero di Nietzsche che conduce all'essenza della verità – e anche allora solo approssimativamente; giacché ancora non vi siamo arrivati, anche se sembra che tutto si dissolva nel nulla e che quindi non sia più possibile alcun estremo nell'interpretazione della verità.

La verità come tenere-per-vero è errore, ancorché un errore *necessario*. La verità come accordo con il divenire, l'arte, è parvenza, ancorché una parvenza *che trasfigura*. Non c'è un «mondo vero» nel senso di qualcosa che rimanga identico, eternamente valido. Il pensiero del mondo vero, quale pensiero anzitutto e in tutto e di per sé determinante, pensa finendo nel nulla. Il pensiero di un mondo così pensato deve essere abolito; resta allora soltanto il mondo *apparente*, il mondo come una parvenza in parte necessaria, in parte trasfigurante: verità e arte come le due forme fondamentali in cui appare l'apparire del mondo apparente. Che ne è di questo mondo dell'illusorietà? Si può ancora dire, dopo che si è dovuto abolire il mondo vero, che ci resta il mondo *apparente*? Come fa a restare qualcosa di residuo, se all'infuori di esso non c'è nient'altro? Il cosiddetto residuo non costituisce allora il tutto, l'intero? Il mondo apparente non è allora, per sé, l'unico mondo? Che cosa dobbiamo ritenere di esso, e come dobbiamo mantenerci?

La nostra domanda è: che ne è del mondo «apparente» che resta dopo l'abolizione del «mondo vero»? Che cosa significa qui illusorietà?

Il chiarimento dell'essenza della vita, nell'ottica dell'assicurazione della sussistenza che le è propria, ha portato a indicare il carattere *prospettico* fondamentale della vita. Il vivente sta e si mantiene sempre nella traiettoria di

uno scorcio che mira a una cerchia di possibilità che vengono di volta in volta fissate in un modo o nell'altro, sia come vero della conoscenza sia come « opera » d'arte. Ogni volta v'è questa delimitazione, il tracciare un orizzonte: l'instaurazione di una parvenza. Ciò che ha forma ha l'aspetto del reale, ma *in quanto avente forma* e fisso non è già più caos, per l'appunto, ma impulso *definito*. La parvenza si erge nello spazio della rispettiva prospettiva, nella quale domina di volta in volta un determinato punto di vista a cui l'orizzonte è « relativo ». Corrispondentemente Nietzsche dice nel brano n. 567 (1888):

« Il carattere dell'«illusorietà» è dato dunque dall'elemento *prospettico*! Come se restasse ancora un mondo, una volta toltone l'elemento prospettico! Con quest'ultimo si sarebbe infatti tolta la *relatività*! » [VIII, III, 160].

Senonché noi domandiamo: che cosa importerebbe se la *relatività* fosse tolta? Non verrebbe così guadagnato l'Assoluto? Come se per il venir meno del relativo comparisse già il tanto agognato Assoluto! Ma perché a Nietzsche importa così decisamente salvare la *relatività*? Che cosa vuol dire con relatività? Nient'altro che la provenienza della prospettiva dalla vita che crea uno scorcio e che, da un rispettivo punto di vista, si guarda sempre intorno e avanti. « Relatività » vale qui come denominazione del fatto che il « mondo », la cerchia di prospettive con carattere di orizzonte, altro non è che una creazione dell'« azione » della vita stessa. Dall'atto di vita del vivente scaturisce il mondo, ed esso è soltanto *quello che, e così come*, scaturisce. Che cosa ne risulta? Il carattere apparente del mondo non può essere più concepito nemmeno come parvenza. Nietzsche dice alcuni capoversi più avanti:

« Non resta più neanche l'ombra del *diritto* di parlare qui di *parvenza* » [VIII, III, 160].

Perché? Perché l'apertura della prospettiva e il tracciare un orizzonte non avvengono per la via di una commisurazione a un mondo in sé sussistente, e in genere sussistente, cioè « vero ». Se vengono a mancare la misurazione e la stima rispetto a qualcosa di vero, come si fa allora a etichettare e a concepire ancora il mondo, scaturito dall'« azione » della vita, come « parvenza »? Una volta capita questa impossibilità, è compiuto il passo decisivo di-

nanzi al quale Nietzsche ha lungamente esitato, il passo in quel sapere che deve enunciare quello che sa, in tutta semplicità, *così*: con l'abolizione del « mondo vero » è abolito anche il « mondo apparente ». Ma che cosa rimane se con il mondo vero viene a cadere anche il mondo apparente e quindi in generale questa stessa distinzione? La proposizione conclusiva dell'annotazione n. 567, dell'ultimo anno di attività, risponde:

« L'antitesi fra mondo apparente e mondo vero si riduce all'antitesi fra « mondo » e « nulla » [VIII, III, 160].

Verità e parvenza sussistono nello stesso identico caso; verità e menzogna sono eliminate allo stesso identico modo. Sembra dapprima che verità e parvenza siano dissolte insieme nel nulla, e che dissolvimento significhi annientamento, e annientamento la fine, e la fine il nulla, e il nulla l'estraniamento estremo rispetto all'essere.

Così pensando ci affrettiamo troppo e dimentichiamo che la verità come errore è un *valore necessario* e che la parvenza nel senso della trasfigurazione artistica è, rispetto alla verità, il *valore superiore*. Nella misura in cui « necessità » significa qui: appartenente al patrimonio essenziale e all'atto essenziale della vita, e se tale appartenenza costituisce il contenuto del concetto di « *valore* », allora un valore rappresenta una necessità tanto più profonda quanto *più elevato* è il suo rango.

L'estremo mutamento della verità concepita in termini metafisici

Verità e parvenza, conoscenza e arte, non possono essere pertanto scomparse con l'abolizione del « mondo vero e del mondo apparente » e della loro antitesi. Deve invece essere mutata l'essenza della verità. Ma in che senso e in quale direzione? Evidentemente in quella direzione che si determina partendo dal fondamentale progetto-guida della vita, e quindi dell'essere e della realtà in generale, che sta già alla base dell'eliminazione del mondo vero e del mondo apparente e della loro antitesi. È presumibile che questo progetto vada fino all'estremo del pensiero metafisico, tanto più se l'interpretazione e l'apparente dissolvimento della verità, in esso radicati, pren-

dono questo corso. Nell'ambito dell'estremo v'è solo questa unica domanda: come lo si sopporterà? Esso verrà capito nella sua essenza occulta come fine e verrà messo in salvo in qualcosa di corrispondente, cioè in un altro inizio? Ma ben prima noi dobbiamo apprendere anzitutto dove Nietzsche stesso, nel suo andare fino all'estremo, giunga a stare.

In questo estremo, dove la differenza tra un mondo vero e un mondo apparente scompare, che ne è del *fondamento* di questa differenza e del suo scomparire? Che ne è ora dell'essenza della verità? Con questa domanda arriviamo al punto in cui deve essere nominato il brano già menzionato nel quale Nietzsche lascia presagire la direzione dell'ultimo mutamento metafisico della verità, fondata metafisicamente come *δησιωσις*.

Il brano a cui ci si riferisce si trova nel terzo capitolo del terzo libro della *Volontà di potenza* ed è il n. 749. Questo capitolo è stato intitolato dai curatori: «La volontà di potenza come società e come individuo». La prima sezione, in cui il brano è inserito, fu intitolata: «Società e Stato». Il brano recita:

«I principi europei dovrebbero in realtà riflettere se possano fare a meno del nostro appoggio. Noi immoralisti – siamo oggi l'unica potenza che non abbia bisogno di alleati per vincere: siamo quindi di gran lunga i più forti tra i forti. Non abbiamo neanche bisogno della menzogna: quale altra potenza potrebbe farne a meno? Una forte seduzione combatte per noi, forse la più forte che ci sia – la seduzione della verità... della "verità"? Chi mi mette in bocca tale parola? Me la ritolgo: disdegno la parola superba: no, neppure di essa abbiamo bisogno, anche senza la verità conseguiremmo la potenza e la vittoria. L'incantesimo che combatte per noi, l'occhio di Venere che irretisce e acceca i nostri avversari, è la *magia dell'estremo*, la seduzione che viene esercitata da ogni cosa estrema: noi immoralisti siamo *gli estremi...*» [VIII, II, 155].

Nietzsche parla qui della potenza somma e unica dei più potenti. Costoro non hanno più bisogno di alleati, nemmeno più di quelli di cui altrimenti, e in generale, ogni potenza ha bisogno. Ogni potenza, nella misura in cui è l'instaurazione del potere nella parvenza del dirit-

to, ha bisogno della menzogna, della contraffazione, del mascheramento delle sue intenzioni mediante l'esibizione di scopi apparentemente perseguiti, che rendono felici i sudditi. I più potenti cui Nietzsche si riferisce non hanno bisogno di questa alleanza, per essi lotta la «verità» stessa, la verità come seduzione, e qui non occorre addirittura nemmeno più che la verità sia chiamata verità, perché la «verità», con il superamento della distinzione metafisica, è soppressa nell'estremo della *δησιωσις*. Per i più potenti lotta «l'incantesimo» dell'estremo. L'incantesimo trasporta mediante l'incanto in un altro mondo e, in esso, riporta in altro modo gli incantati a loro stessi. Incanto non è intontimento. L'incanto accade qui mediante l'esecuzione dell'estremo, il quale costringe nell'incanto tanto coloro che si decidono per il vero quanto coloro che si appagano delle parvenze.

La doppia ambiguità di verità e parvenza costringe a ciò che non è né l'una né l'altra cosa, né verità né parvenza, e che pure le rende possibili entrambe nel loro ambiguo riferimento reciproco, senza mai però poter essere spiegato *partendo* da esse. Questi potentissimi che osano eseguire l'estremo chiamano se stessi «gli estremi» o anche gli «immoralisti». La retta comprensione di questo nome ci aiuta a guadagnare un concetto più chiaro del carattere di questi estremi e di ciò che conduce alla vittoria il loro estremo in forza del suo incantesimo.

«Immoralista» – questa parola nomina un concetto metafisico. «Morale» non significa qui né «moralità» né «dottrina morale». «Morale» ha per Nietzsche l'accezione lata ed essenziale di posizione dell'ideale, e precisamente nel senso che l'ideale, in quanto è il soprasensibile fondato nelle idee, è il parametro per il sensibile e che il sensibile è considerato come l'inferiore e il senza valore e quindi come ciò che va combattuto ed estirpato. In quanto ogni metafisica è fondata sulla distinzione del mondo soprasensibile come mondo vero dal mondo sensibile come mondo apparente, ogni metafisica è «morale». L'immoralista prende le distanze dalla distinzione «morale» che fonda ogni metafisica, è il rinnegatore della distinzione di un mondo vero e un mondo apparente e della gerarchia di valori in essa posta. «Noi immoralisti» vuol dire: noi che stiamo al di fuori della distinzione che regge la metafisica. In questo senso è da prendere anche il titolo di

quello scritto che Nietzsche pubblicò nei suoi ultimi anni: *Al di là del bene e del male*.

Non ammettere più la distinzione di un mondo vero e un mondo apparente, essere immoralista, significa andare a quell'estremo dove non possono più essere ricavati, da un mondo vero in sé, i fini e i parametri per un mondo ancora non vero e imperfetto. Nietzsche dice che i « principi europei » (coloro che fanno e guidano la storia e i destini dei popoli) dovrebbero riflettere se essi possano fare ancora a meno del sostegno degli immoralisti. Ciò significa: dovrebbero chiarire a se stessi se i fini che pongono alle loro nazioni o fanno valere per esse siano ancora fini reali, o se dietro i richiami ipocriti alla morale, ai valori culturali, alla civiltà e al progresso non si nasconde una metafisica da tempo in rovina. I « principi » dovrebbero riflettere se questi siano in generale fini ancora fondabili oppure solo facciate, rimasugli non più pensati a fondo di un mondo metafisico in frantumi; dovrebbero riflettere se si possano creare dei « fini » partendo da « questo mondo » e per esso, se sia ancora vivo un sapere che possa sapere dell'essenza dei fini e della fondazione di fini.

Nominando i « principi europei », Nietzsche pensa nel senso di ciò che per lui significa « la grande politica »: la definizione del luogo dell'uomo nel mondo e della sua essenza. « Grande politica » è qui soltanto un altro nome per indicare la metafisica più propria di Nietzsche. Ma che senso ha allora la riflessione degli immoralisti?

In tale riflessione accade la decisione sulla differenza tra un « mondo vero » e un « mondo apparente », che fonda la metafisica stessa. La decisione diventa l'abolizione di entrambi i mondi e della loro distinzione. Questa abolizione non richiede altro che questo: pensare fino all'estremo la definizione tradizionale dell'essenza della verità – prendere sul serio con le conseguenze essenziali dinanzi a cui pone il pensare estremo.

Nell'annotazione n. 749 questo pensare estremo ci sta dinanzi, ancorché avviluppato in un misterioso modo di dire che allude al fatto che il pensatore sa qualcosa di ancora più essenziale sul concetto estremo della verità. L'annotazione è accessibile soltanto a un lungo ripensare che la riprenda; nondimeno, già a una prima meditazione fa vedere che in essa si tratta dell'essenza della verità e dell'estrema decisione in merito.

I curatori del libro *La volontà di potenza* hanno pensato in modo troppo esteriore, o non hanno addirittura pensato, quando, fuorviati evidentemente dalle prime parole del brano « I principi europei... », hanno pensato subito e soltanto allo « Stato » e alla « società » e hanno inserito il brano nel posto completamente sbagliato, dove ora sta. Il contenuto e l'importanza di questo brano rimangono occultati da questa svista apparentemente innocua; non può venire allo scoperto la questione che tutto decide, e che vi è celata, cioè la questione: *che cosa accade dopo che la distinzione di un mondo vero e di un mondo apparente è caduta? Che ne è dell'essenza metafisica della verità?*

Nietzsche ha risposto nello scritto *Crepuscolo degli idoli*, che fu steso e stampato in pochi giorni, prima del 3 settembre 1888, ma che fu distribuito solo nel 1889, dopo il crollo di Nietzsche. In questo scritto si trova un capitolo intitolato: « Come il "mondo vero" finì per diventare favola. Storia di un errore ». In sei brevi paragrafi viene raccontata questa storia (cfr. sopra, p. 204). L'ultimo paragrafo dice:

« 6. Il mondo vero lo abbiamo abolito: quale mondo è rimasto? forse quello apparente?... Ma no! *con il mondo vero abbiamo abolito anche quello apparente!*

(Meriggio; attimo dell'ombra più corta; fine dell'errore più lungo; apogeo dell'umanità; INCIPIT ZARATHUSTRA) » (VIII, 82-83 [VI, III, 76]).

Di nuovo, l'elemento decisivo, cioè l'indicazione positiva di ciò che è *dopo* la caduta della distinzione metafisica fondamentale, è qui tra parentesi.

La risposta alla nostra domanda, che cosa ne è stato dell'essenza della verità dopo l'abolizione del mondo vero e del mondo apparente, recita: « *Incipit Zarathustra* ». Ma questa risposta di Nietzsche è per noi in un primo momento solo un groviglio di domande. Ora soltanto – con l'abolizione della distinzione che regge la metafisica occidentale – incomincia Zarathustra. Chi è « Zarathustra »? È il pensatore di cui Nietzsche ha inventato e doveva inventare in anticipo la figura poetica, poiché egli è l'estremo, e precisamente l'estremo nella storia della metafisica. L'« *Incipit Zarathustra* » dice che con il pensiero di questo pensatore si rende necessaria e dominante quell'essenza della verità già espressa da Zarathustra, « su » e « ol-

tre» («über») la quale, con l'inizio di questo pensiero, non si può più parlare perché, secondo questa essenza della verità, bisogna, con l'«Incipit», *agire speculativamente*; infatti questo «Incipit Zarathustra» ha anche un altro nome: «Incipit tragoedia» (*La gaia scienza*, n. 342).

Di nuovo un detto oscuro, impenetrabile al pensiero, fintanto che non sappiamo che qui Nietzsche pensa nel senso della tragedia greca, fintanto che non capiamo e non valutiamo *che*, e *perché*, quest'ultima *incomincia* sempre con il «tramonto» dell'eroe. Con l'abolizione della distinzione tra il mondo vero e il mondo apparente incomincia il tramonto della metafisica. Il «tramonto» non è tuttavia un cessare e perire, ma è la fine nel senso dell'estremo compimento dell'essenza. Soltanto l'essenza somma può avere un «tramonto».

Di nuovo domandiamo: che ne è ora, nel tramonto, dell'essenza metafisica della verità? Che cosa dice sulla verità colui che tramonta e che Nietzsche chiama Zarathustra? *Quale pensiero* pensa Nietzsche sull'essenza della verità negli anni della composizione di *Così parlò Zarathustra* (1882-85)? Nietzsche pensa l'essenza della verità, all'estremo, nei termini di ciò che egli chiama «giustizia».

La verità come giustizia

Il pensiero della giustizia domina già agli inizi la filosofia di Nietzsche. Si può mostrare in termini storiografici che esso gli balenò nel corso di una riflessione sulla metafisica preplatonica – in particolare su quella di Eraclito. Ma *il fatto* che fosse proprio questo pensiero greco della giustizia, della δίκη, ad accendersi in Nietzsche e a continuare ad ardere, sempre più tacito e latente, attraverso tutto il suo pensiero e a infiammarlo, non ha la sua ragione nell'attività «storiografica» sulla filosofia preplatonica, bensì nella destinazione storica alla quale l'ultimo metafisico dell'Occidente si piega. Per questo, nella figura di Zarathustra, Nietzsche ha *dato forma poetica* all'ideale per lui irraggiungibile di un siffatto pensare. È per questo che nel periodo dello *Zarathustra* il pensiero della giustizia viene enunciato nei termini più decisi, anche se molto raramente. I pochi pensieri capitali sulla «giustizia» non furono pubblicati. Si trovano, in forma di brevi annotazioni, fra i testi stesi nel periodo dello *Zarathustra*.

Negli ultimi anni, poi, Nietzsche tace completamente su ciò che egli chiama la giustizia. Soprattutto non si trova in nessun luogo il minimo tentativo di stabilire esplicitamente, e in base ai fondamenti primi del suo pensiero, una connessione ordinata tra il pensiero della giustizia e le discussioni sull'essenza della verità. Manca per di più ogni indicazione sul fatto che, e sul perché, l'abolizione della distinzione metafisica di un mondo vero e di un mondo apparente fa inevitabilmente ricadere nella vecchia definizione metafisica dell'essenza della verità come *ὁμοίωσις*, ma al tempo stesso costringe a interpretare quest'ultima come «giustizia».

Nondimeno queste connessioni e la loro necessità possono essere rese visibili se si pensa a fondo, in modo sufficientemente deciso, il concetto nietzscheano di verità. Anzi, esse devono essere rese visibili; infatti, solo una volta chiaritane la visione, l'essenza della verità e della conoscenza si svela come forma della volontà di potenza, e quest'ultima come carattere fondamentale dell'ente nel suo insieme. Presupposto e filo conduttore del nostro procedere rimane tuttavia la meditazione storica che, muovendo dalla posizione della domanda fondamentale della filosofia, concepisce l'inizio e la fine della metafisica occidentale nella loro controversa (*gegenwändig*) unità storica, cioè che, muovendo da una meditazione più originaria, non pensa già più in termini metafisici, ma domanda e trasforma la domanda-guida della metafisica «che cosa è l'ente?» muovendo dalla domanda fondamentale (non più metafisica) della verità dell'essere. Con ciò è già articolato il prossimo ragionamento.

Anzitutto tentiamo di pensare fino all'estremo l'essenza della verità, domandando che ne è della verità dopo la soppressione della distinzione di un mondo vero e di un mondo apparente. Partendo da qui, si tratta poi di vedere che, e come, in questo estremo il pensiero della «giustizia» diventa inevitabile. Tutto dipende qui dal concepire la giustizia nel senso *nietzscheano* e dall'inserire le sue sparute dichiarazioni a tale proposito nella regione fin qui caratterizzata della questione metafisica della verità. La comprensione e la possibile riattivazione di questi passi dipendono dalla riuscita del primo di essi. Qui Nietzsche ci nega ogni aiuto, poiché non fu capace di cogliere il radicamento storico della questione metafisica della verità,

in generale, e quello delle sue proprie decisioni, in particolare.

Pensiamo dapprima la verità intesa in termini metafisici fino al suo *estremo* seguendo due vie: la prima prendendo l'avvio dal concetto di verità proprio di Nietzsche, l'altra riandando alla definizione metafisica inesplícita e più generale dell'essenza della verità, definizione che è ovunque direttrice.

La prima via

Nietzsche intende la verità come tenere-per-vero. Quest'ultimo – pensato in modo più fondamentale risalendo al fondamento della sua possibilità – è l'inventivo presupporre un orizzonte di enticità, un'unità delle categorie come schemi. Il pre-supporre inventivo ha la sua attuazione fondamentale in ciò che è espresso dal principio di non contraddizione: nella fissazione di ciò che in generale enticità deve voler dire. Enticità deve voler dire: stabilità nel senso di siffatto consolidamento. Questa fissazione è quell'originario tenere-per-vero che dà a ogni conoscere l'indicazione dell'ente in quanto tale. Il tenere-per-vero ha originariamente il carattere di un comando. Dove prende il suo parametro l'impartire tale comando? Che cosa mai le indica anche solo la direzione? Il tenere-per-vero come comando non diventa il balocco di un arbitrio imperscrutabile e senza vincoli?

Dove va a finire l'essenza della verità, se viene riportata a un comandare privo di fondamento e di indirizzo? Dopo l'abolizione della distinzione metafisica è impedita ogni fuga verso la commisurazione a un «vero» in sé sussistente; congiuntamente è impedita però anche la valutazione di ciò che nel rappresentare è fissato come solo «apparente». Il tenere-per-vero ha ancora, ricavandola da qualche parte e per sé, una concludenza e una vincolanza? Se ancora le ha e se le può avere, è soltanto *in base a esso stesso*. Pertanto il radicamento ancora più originario del carattere di comando del tenere-per-vero deve contenere e produrre qualcosa come una *donazione-di-misura* (Maß-gabe) oppure renderla superflua, senza però scade- re nella pura arbitrarietà di ciò che è assolutamente senza vincoli. In quanto questo tenere-per-vero – con tutta la distanza dall'ambito della distinzione di un mondo vero e di un mondo apparente – deve ancora tenere

salda, in qualche senso, l'essenza tradizionale della verità, questa essenza della verità deve farsi valere anche nell'atto fondamentale del tenere-per-vero.

La seconda via

L'interpretazione della verità come tenere-per-vero ha mostrato che il rappresentare come porre-dinanzi è il rappresentare come *porre-dinanzi* ciò che incalza ed è quindi stabilizzazione del caos. Il vero di questo tenere-per-vero consolida ciò che diviene, quindi *non* corrisponde affatto al carattere diveniente del caos. Il vero di questa verità è non corrispondenza, non verità, errore, illusione. Sennonché, questa connotazione del vero come una specie di errore si fonda sulla adeguazione di ciò che è *posto-dinanzi* a ciò che va fissato. Anche là dove il vero del tenere-per-vero è concepito come il non vero, viene presupposta come fondamento l'essenza più generale della verità nel senso della *ἀποίωσις*. Ora, però, se crolla il «mondo vero» di ciò che è in sé, e se con esso crolla pure la distinguibilità da un mondo soltanto apparente, non viene coinvolta allora in questo crollo anche l'essenza più generale della verità nel senso della *ἀποίωσις*? Assolutamente no, piuttosto questa essenza della verità acquisisce solo ora l'indisturbata esclusività.

Infatti, la conoscenza in quanto assicurazione della sussistenza è necessaria, ma l'arte in quanto valore superiore è ancora più necessaria. La trasfigurazione crea possibilità per il superarsi della vita e della sua rispettiva limitazione. La conoscenza pone di volta in volta i limiti fissati e che fissano, affinché vi sia ognora un che di superabile e l'arte ottenga la sua superiore necessarietà. Arte e conoscenza si rendono necessarie l'una all'altra nella loro essenza. *Soltanto nel loro riferimento reciproco arte e conoscenza attuano la piena assicurazione della sussistenza del vivente in quanto tale.*

Ma che cosa è ora, dopo tutto quanto è stato detto, l'assicurazione della sussistenza? Né soltanto fissazione del caos nella conoscenza né soltanto trasfigurazione nell'arte, bensì le due cose insieme. Ma esse sono, nell'essenza, una cosa sola: cioè adattamento e insediamento della vita umana nel caos: *ἀποίωσις*. Questo adattamento non è una assimilazione a qualcosa di lì presente davanti, ma è: *trasfigurazione imperativo-inventiva, prospettico-orizzontale, che fissa.*

Se la verità è nell'essenza adattamento al caos e questo adattarsi è imperativo-inventivo, sorge allora, ancora più netta, la domanda: donde prendono la misura e la direttiva il tenere-per-vero e l'essere vero come adattamento, donde prendono in genere qualcosa di *retto*? Così domandando, abbiamo spinto all'estremo il tenere-per-vero come comandare e la *ἀπολῶσις* come adattamento al caos. Il pensiero che l'adattamento stesso, e solo esso, possa e debba dare la misura e « approntare » il retto (*das Rechte*), cioè in generale decida, nell'essenza, sulla misura e sulla direttiva (*Richte*), diventa inevitabile. La verità deve essere, in quanto *ἀπολῶσις*, ciò che Nietzsche chiama « giustizia » (« *Gerechtigkeit* »).

Che cosa vuol dire Nietzsche con la parola « giustizia » che noi colleghiamo subito con il diritto e la giurisdizione, con la moralità e la virtù? Per Nietzsche la parola « giustizia » non ha un significato né « giuridico » né « morale », ma denomina piuttosto ciò che l'essenza della *ἀπολῶσις* deve assumere e mettere in atto: l'adattamento al caos, cioè all'« ente » nel suo insieme, quindi quest'ultimo stesso. Pensare l'ente nel suo insieme, e precisamente nella sua verità e *la verità in esso* – questa è metafisica. « Giustizia » è qui il nome *metafisico* per indicare l'essenza della verità, il modo in cui alla fine della metafisica occidentale deve essere concepita l'essenza della verità; la fissazione dell'essenza della verità come *ἀπολῶσις* e l'interpretazione di quest'ultima come giustizia fanno del pensiero metafisico che attua questa interpretazione il compimento della metafisica.

Il pensiero nietzscheano della « giustizia » come concezione della verità all'estremo è l'ultima necessità della conseguenza intima del fatto che la ἀλήθεια dovette rimanere impensata nella sua essenza e la verità dell'essere non domandata. L'idea di « giustizia » è l'accadimento (*Geschehnis*) dell'abbandono dell'ente da parte dell'essere (*Seinsverlassenheit des Seienden*) entro il pensiero dell'ente stesso.

Più che mai e meno che mai ostacolati e fuorviati da opinioni preconcepite, noi cogliamo il pensiero nietzscheano della giustizia se ci atteniamo alla sua nozione: il giusto è il contesto unitario del retto – *recht, rectus*, è il « diritto » (*das « Gerade »*), il giusto adatto (*das Mundgerechte*), ciò che a uno va giù dritto dritto, ciò che gli si

confà – è l'indirizzo che indica (*weisende Richtung*) e ciò che vi si adegua. *Richten* (indirizzare, giudicare) è l'indicare un indirizzo e l'insediarsi in esso.

Nietzsche intende per giustizia ciò che rende possibile e necessaria la verità nel senso del tenere-per-vero, cioè dell'adattamento al caos. La giustizia è l'essenza della verità, ed « essenza » è qui intesa in senso metafisico come fondamento della possibilità. Quando negli ultimi anni del suo pensiero, dopo la pubblicazione di *Così parlò Zarathustra*, Nietzsche tenta di concepire l'essenza della verità, la pensa sempre e ovunque partendo dal fondamento della sua possibilità: partendo dalla giustizia. Egli ha di quest'ultima il più profondo sapere, eppure ne parla raramente. A prescindere da osservazioni occasionali e di per sé quasi incomprensibili, vi sono solo due annotazioni, quasi contemporanee, che definiscono – ma con la massima nettezza – l'essenza della giustizia.

La prima annotazione è intitolata « *Le vie della libertà* » (XIII, n. 98, pp. 41 sgg. [VII, II, 125-26]) ed è del 1884. Stando all'implicita connessione, la « giustizia » viene qui concepita come la via autentica dell'essere-libero, senza che però venga detto nulla della libertà stessa. Ma dalla prima parte di *Così parlò Zarathustra*, dal brano « Del cammino di colui che crea » (VI, 92-93 [VI, I, 72-73]), noi sappiamo *che cosa* Nietzsche pensa sulla libertà in questo periodo (1882-83) e *come* lo pensi; citiamo questo brano per quel che è necessario a far vedere la connessione tra libertà e giustizia:

« Libero, ti chiami? Voglio sentire il tuo pensiero dominante e non che sei sfuggito a un giogo.

« Sei tale da avere avuto *il diritto* di sfuggire a un giogo? Vi sono molti che hanno gettato via ciò che ancora valevano, quando gettarono via il loro assoggettamento.

« Libero da che cosa? Che importa questo a Zarathustra? Ma il tuo occhio deve limpidamente annunciarmi: libero *per che cosa*?

« Sei capace di dare a te stesso il tuo male e il tuo bene e affiggere su di te la tua volontà come una legge? Sei capace di essere per te stesso il giudice e il vendicatore della tua legge?

« È terribile esser soli con il giudice e il vendicatore della propria legge. Così un astro viene proiettato nello spazio

desolato e nel gelido respiro della solitudine » [VI, 1, 72-73].

« Ingiustizia e lordura essi gettano verso il solitario: ma, fratello, se vuoi essere una stella, devi nondimeno rilucere anche per loro! » [VI, 1, 73].

Essere-libero è qui concepito come essere-libero-di... ed essere-libero-per..., come il vincolante proiettarsi in una « prospettiva », l'andare-oltre-se-stessi. L'autentico essere-libero, secondo l'annotazione « *Le vie della libertà* », è « la giustizia »; di essa si dice infatti quanto segue:

« *Giustizia* come modo di pensare costruttivo, esclusivo, distruttivo, che muove dai giudizi di valore: *sommo rappresentante della vita stessa* » [VII, 11, 125].

Giustizia « come modo di pensare »; e non solo « uno » tra altri. Nietzsche vuole mettere in rilievo che la giustizia – così come egli la intende – ha il carattere fondamentale del pensiero. Ma questo ci si è venuto precisando come inventare e comandare. Ed è tale quando non si tratta del pensiero quotidiano ed esercitato così come viene, nel senso del calcolare, che non fa che peregrinare di qua e di là *entro* un orizzonte fisso, senza vederlo, eppure entro il suo confine. Il pensiero è inventivo-imperativo quando si tratta di quel pensiero in cui in generale e fin dall'inizio viene fissato un orizzonte, la cui sussistenza fornisce una condizione della vitalità del vivente. Di un tale pensiero si tratta qui, quando Nietzsche concepisce la giustizia come modo di pensare; dice infatti esplicitamente: la giustizia è il modo di pensare « che muove dai giudizi di valore ».

Giudizio di valore vuol dire, secondo le molteplici elucidazioni fornite: posizione di condizioni della vita. Con « valori » non si intendono circostanze arbitrarie, quelle cose che, occasionalmente e da un punto di vista qualsiasi, vengono valutate così o così. « Valore » vale come denominazione per indicare le condizioni essenziali del vivente. « Valore » ha qui lo stesso significato di *essenza* nel senso di possibilità, *possibilitas*. I « giudizi di valore » (*Wertschätzungen*) non significano perciò le valutazioni (*Bewertungen*) compiute nell'ambito del calcolo quotidiano delle cose e dell'intesa tra gli uomini, ma quelle decisioni che vengono prese nel fondo del vivente – qui

dell'uomo – in merito all'essenza dell'uomo stesso e di tutto ciò che non è umano.

Giustizia è il pensare che muove da tali giudizi di valore. Nietzsche parla qui in termini assoluti, in quanto dice: giustizia come modo di pensare che muove da « i » giudizi di valore; ciò suona in maniera essenzialmente diversa che se si dicesse: giustizia è « un » modo di pensare che muove da giudizi di valore.

Il pensare « che muove dai giudizi di valore » potrebbe pur sempre essere male interpretato nel senso di essere soltanto la conseguenza che scaturisce « da » i giudizi di valore, mentre non è altro che, per l'appunto, l'atto del giudizio stesso. Pertanto, questo pensiero ha la propria modalità eccelsa che Nietzsche mette in risalto con concisione ed efficacia nei tre epiteti, nominati per di più uno dopo l'altro in una successione essenziale.

Il pensiero è anzitutto, vale a dire soprattutto, « *costruttivo* » (« *bauend* »). Ciò implica in generale: soltanto questo pensiero *esegue* (*erstellt*) ciò che ancora non sta e non sussiste e forse non starà e sussisterà mai come un che di presente lì davanti. Non si richiama né si appoggia a qualcosa di dato, non è adeguazione, ma è quello che ci si era annunciato come il carattere inventivo della posizione di orizzonte in una prospettiva. « Costruire » non vuol dire soltanto fabbricare qualcosa che non è presente lì davanti, ma significa l'erigere e l'innalzare, l'andare in alto, più precisamente: guadagnare un'altezza, fissarla e porre così una direttiva (*Richte*). In questo senso il « costruire » è un comandare, il quale soltanto avanza la pretesa del comando e crea un ambito del comando.

Poiché il costruire e-rige (*er-richtet*), al tempo stesso esso deve fondarsi prima su un fondamento. Con l'andare-in-alto forma e apre contemporaneamente una veduta e un panorama. L'essenza del costruire non sta nell'accumulare parti dell'opera una sopra l'altra, né nell'ordinarle secondo un piano, ma prima di tutto e unicamente nel fatto che nell'e-rigere si apre, con ciò che viene eretto, un nuovo spazio, una nuova atmosfera. Dove questo non accade, il costruito deve essere dichiarato a posteriori un « simbolo » per qualcosa d'altro e venire stabilito come tale dai giornali per l'opinione pubblica. V'è costruire e costruire. La giustizia in quanto è un tale porre alcunché di retto, che costruisce, cioè fonda-erige, apre-prospettive,

è l'origine essenziale del carattere inventivo e imperativo di ogni conoscere e creare.

Il pensiero costruttivo è al tempo stesso « esclusivo » (« ausscheidend »). Il costruire non si muove quindi mai, fin dall'inizio, nel vuoto, ma si muove entro ciò che incalza e impelle come ciò che si pretende determinante e vorrebbe non solo impedire, ma rendere non-necessario il costruire. Il costruire, in quanto e-rigere (*Er-richten*), deve al tempo stesso continuamente *de-cidere* (*ent-scheiden*) su misure e altezze e quindi es-cludere (*aus-scheiden*), formandosi solo così lo spazio di azione (*Spiel-Raum*) in cui erigere le sue misure e altezze e in cui aprire le sue vedute. Il costruire passa attraverso decisioni.

Il pensiero costruttivo ed esclusivo è al tempo stesso « distruttivo » (« vernichtend »). Elimina ciò che in precedenza e finora assicurava la sussistenza della vita. Questo eliminare libera la strada da fissazioni che potrebbero impedire l'attuazione dell'erezione di un'altezza. Il pensiero costruttivo ed esclusivo può e deve attuare questa eliminazione perché, in quanto erigere, fissa già la sussistenza in una possibilità più elevata.

La giustizia ha la costituzione essenziale del pensiero costruttivo, esclusivo, distruttivo. In tal modo essa mette in atto i giudizi-di-valore (*Wert-schätzungen*), vale a dire: valuta ciò che è da porre come condizione essenziale della vita. E « la vita » stessa? In che cosa consiste la sua essenza? La risposta a questa domanda è già data dalla caratterizzazione essenziale della giustizia; Nietzsche completa infatti la sua annotazione sulla giustizia passando, con i due punti, all'espressione evidenziata: « *sommo rappresentante della vita stessa* ».

La vita è dapprima intesa, conformemente al contesto dell'intera annotazione, come vita umana. Questa stessa – nella sua essenza – si rappresenta, si presenta nella giustizia e in quanto giustizia.

« Rappresentante » (*Repräsentant*) non vuol dire « sostituto » (*Vertreter*), non vuol dire « facciata » né vuol dire lo schermo (*die Vor-wand*) per qualcosa che il rappresentante stesso non è. « Rappresentante » non vuol dire qui nemmeno « espressione », bensì ciò in cui la vita stessa presenta la sua essenza, poiché nel fondo della sua essenza altro non è che « giustizia ». Questa è « *sommo* » rappresentante; al di là di essa l'essenza della vita non può essere pensata.

Ora, però, la proposizione « l'essenza della vita umana è giustizia » non vuol dire che l'uomo, in ogni sua azione e omissione, è « giusto » nel consueto significato morale-giuridico, come se l'uomo agisse ovunque e unicamente secondo il diritto e l'equità.

La proposizione « l'essenza della vita umana è giustizia » ha un carattere metafisico e vuol dire: la vitalità della vita in altro non consiste se non in quel pensare costruttivo, esclusivo, distruttivo; questo fondare una altezza che offre una veduta – fondare che apre la strada e che erige con decisioni – è il fondamento del fatto che il pensiero mostra il carattere essenziale dell'inventare e del comandare in cui si aprono prospettive e si formano orizzonti. Con la comprensione dell'essenza della giustizia come *fondamento essenziale* della vita è fissato il riguardo in cui *soltanto* può essere deciso se, e come, ed entro quali limiti, il pensiero di Nietzsche sia « biologistico ».

È la giustizia ciò in cui si fonda la vita che si ripone solo su se stessa. Il tenere-per-vero riceve la legge e la regola dalla *giustizia*. Essa è il fondamento essenziale della verità e della conoscenza, ma naturalmente lo è solo se cerchiamo di pensare « la giustizia » nel senso di Nietzsche in termini metafisici, e se cerchiamo di capire in che senso essa significa la costituzione d'essere del vivente, cioè dell'ente nel suo insieme.

Queste tre determinazioni: costruire, escludere, distruggere contrassegnano il *modo* del pensiero nei cui termini viene concepita la giustizia. Queste tre determinazioni, però, non sono soltanto accostate l'una all'altra in una certa successione gerarchica, ma dicono al tempo stesso, e soprattutto, del carattere intimamente mosso di questo pensiero: costruendo si erge (erigendo solo così l'altezza) fino a quest'ultima, e quindi ciò che così pensa si sopraeleva, si decide contro se stesso e mette il fissato sotto di sé e dietro di sé. Questo modo di pensare è un sopraelevarsi, il diventare signore su se stesso in base all'erigente scalare un'altezza più elevata. Chiamiamo l'elevazione che si sopraeleva il *superpotenziamento* (*Übermächtigung*). Essa è l'essenza della potenza.

Abitualmente per potenza (*Macht*) si intende l'istituzione ordinata, pianificante-calcolante, di un potere (*Gewalt*). La potenza è ritenuta una *specie di potere*. Potenziamento della potenza e superpotenza vogliono allora dire accu-

mulazione e approntamento di strumenti di potere e del loro possibile spiegamento e impiego calcolanti. Ciò che fa violenza (*das Gewalt-tätige*) – ciò che fa, che agisce nel senso della violenza, il brutale – mostra il carattere dell'esplosione arbitrario, imprevedibile, cieco. Quelle che qui esplodono sono chiamate forze. La violenza (*Gewalt*) è allora una accumulazione di forze *non* padrona di se stessa e che impelle fino all'esplosione. Ma forza vuol dire efficacia (*Wirkfähigkeit*). Essere efficace, fare effetto (*wirken*) significa però: trasformare ciò che di volta in volta è presente lì davanti in qualcos'altro. Le forze sono i punti efficienti (*Wirkpunkte*), dove « punto » allude al raccogliersi in una entità che emana secondo un impulso e che solo nel campo della emanazione è. In tal modo la potenza può essere concepita come una specie di potere, il potere come forza e la forza come la cieca ressa degli impulsi, non ulteriormente comprensibile, ma ovunque operante (*im Wirken*) ed esperibile negli effetti operati (*Wirkungen*).

È necessario indicare questo possibile indirizzo interpretativo, che è corrente nel pensare il concetto di potenza, perché anche Nietzsche parla più volte – e sovente in passi nei quali vuole conferire al *suo* pensiero della potenza una particolare nettezza e una preponderanza – anziché di potenza e di rapporti di potenza direttamente di « forza » e di « estrinsecazioni di forza ». Molti passi suscitano nell'orecchio comune l'impressione che Nietzsche miri a una dinamica universale delle « esplosioni di centri di forza », estesa alla totalità del mondo, quasi che egli si rappresenti il mondo come forza, del tutto nel senso delle « visioni del mondo » allora emergenti che si adoperavano con particolare ambizione di « essere fondate nel senso delle scienze naturali », non importa che fosse la fisica o la chimica o la biologia ad assumere l'indicazione preventiva delle rappresentazioni-guida.

Pensando il pensiero nietzscheano della potenza nell'orizzonte del concetto generico di forza, molto indeterminato eppure comunque corrente, rimaniamo senz'altro alla superficie, e in modo tale da scambiare addirittura per il centro stesso. Questo centro, l'essenza di ciò che Nietzsche chiama con il nome di « potenza » e spesso anche di « forza », si determina in verità in base all'essenza della giustizia. Mantenendo lo sguardo così diretto

sull'essenza della potenza come sopraelevarsi nell'essenza, abbiamo le condizioni preliminari per comprendere il secondo punto in cui Nietzsche si pronuncia sulla giustizia.

L'annotazione è quasi contemporanea a quella menzionata per prima e fa parte delle riflessioni che rientrano nel periodo tra la stesura della terza e della quarta parte di *Così parlò Zarathustra* (1884; XIV, 80). Il passo recita:

« Giustizia, in quanto funzione di una potenza che guarda lontano intorno a sé, che vede al di là delle prospettive piccine del bene e del male, che ha dunque un più ampio orizzonte del *vantaggio* – l'intenzione di conservare qualcosa che è *più* di questa e quella persona » [VII, II, 171].

Osserviamo dapprima una certa omofonia delle due determinazioni. Prima si diceva: « Giustizia ... *sommo rappresentante della vita stessa* »; ora Nietzsche dice: « Giustizia, in quanto funzione di una potenza che guarda lontano intorno a sé ». « Funzione », « fungere » vuol dire: attuazione, esecuzione, il modo in cui la potenza intesa è potenza e la esercita. « Funzione » non significa qui qualcosa di solo dipendente da questa potenza, una sua appendice, ma essa stessa nel suo esercitare potere. Quale potenza intende Nietzsche quando parla di « una » potenza? Non intende « una » potenza fra altre e accanto ad altre, ma quella sola potenza, ancora da nominare, che esercita potere oltre tutte le altre, e che, conformemente al discorso del « sommo rappresentante », è potenza somma.

Questa potenza *guarda lontano intorno a sé*, è quindi tutt'altro che una forza ciecamente impellente e dislocata in qualche luogo. Il guardare lontano intorno a sé non vuol dire un mero guardarsi in giro, che vaga ovunque, qui e là, in ciò che è lì davanti. Il guardare lontano intorno a sé è un *vedere oltre* le prospettive piccine, quindi è esso stesso, e a maggior ragione, un guardare prospettico, cioè che apre prospettive.

A che cosa mira questo prevedere che apre, quale vista offre? Nietzsche risponde dapprima indirettamente nominando *le* prospettive oltre le quali si vede: « le prospettive piccine del bene e del male ». Bene e male sono i tito-

che impellere? Questa giustizia garantisce finalmente il giusto? Domandando in questo modo, sembriamo prendere la meditazione più seriamente di Nietzsche; nondimeno, con queste domande siamo già retrocessi di nuovo a una posizione che la giustizia, pensata come tratto fondamentale della vita, non consente più. Domandiamo del giusto di questa giustizia e intendiamo subito una misura che abbiamo in mente, già fissa, che vincola anche la giustizia.

Così non possiamo più domandare, ma al tempo stesso il tutto non deve nemmeno degenerare nell'arbitrarietà. Allora ogni cosa «giusta» deve venire dalla giustizia. Le due annotazioni delucidate non dicono direttamente nulla di *che cosa* nella giustizia venga edificato, aperto e scorto. Esse mettono in rilievo ovunque e unicamente il *come* eccelso di questo «modo di pensare». Il giusto della giustizia, sempre che ci sia lecito distinguere in qualche modo da essa, si determina, se mai, solo in base alla giustizia stessa, dall'intimo della sua essenza. Ma quest'ultimo lo cogliamo soltanto se osiamo tentare nuovamente di capire la modalità di questo «pensiero» e se guardiamo quindi al *come*, e all'in quanto che cosa, la giustizia «funge». Questo assegnare costruttivo ciò che è impartito già da prima a tutti gli altri è funzione di una potenza. Quale potenza? In che cosa consiste l'essenza di una potenza? Risposta: *la potenza qui intesa è la volontà di potenza*.

Come dobbiamo intendere ciò? La potenza può essere tutt'al più *ciò* che la volontà di potenza vuole, dunque il fine distinto da questo volere e a esso preposto.

Se la potenza fosse la volontà di potenza, ciò significherebbe allora: la volontà stessa va concepita come potenza. Si potrebbe quindi dire altrettanto bene: la potenza va concepita come volontà. Sennonché, Nietzsche non dice: la potenza è volontà, come non dice nemmeno: la volontà è potenza. Non pensa né la volontà «come» potenza, né la potenza «come» volontà. Non pone nemmeno l'una accanto all'altra come «volontà e potenza», ma pensa il suo pensiero della «volontà di potenza».

Se la giustizia è la «funzione», il tratto fondamentale e l'attuazione della volontà di potenza, dobbiamo allora pensare il pensiero della volontà di potenza partendo dall'essenza della giustizia e pensare quindi quest'ultima riportandola al suo fondamento essenziale. Non basta dunque tenere lontani dalle parole «volontà» e «poten-

za» i significati che ci vengono in mente e pensare al loro posto le determinazioni nominate da Nietzsche. Proprio quando pensiamo in termini grosso modo lessicalmente corretti le parole fondamentali «volontà» e «potenza» nel senso nietzscheano, si fa più grande che mai il pericolo di appiattire completamente il pensiero della volontà di potenza, cioè di equiparare semplicemente l'una all'altra volontà e potenza, di prendere la volontà come potenza e la potenza come volontà. Non viene così alla luce l'elemento decisivo, la volontà *di* potenza (*Wille zur Macht*), il «di» («zu»).

Con tali esegesi è tutt'al più possibile stabilire in Nietzsche una nuova determinazione dell'essenza della volontà, diversa soprattutto rispetto a Schopenhauer. Le esegesi *politiche* del pensiero fondamentale di Nietzsche favoriscono al massimo il menzionato appiattimento, se non addirittura la cancellazione dell'essenza della volontà di potenza. In tal caso è indifferente se le falsificazioni politiche debbano fornire nutrimento all'odio per i Tedeschi o «servire» a un amore per i Tedeschi. La potenza che guarda lontano intorno a sé, il cui esercitare potere si attua nel pensiero costruttivo, esclusivo, distruttivo, è la «volontà» di potenza. Che cosa «potenza» significhi, lo si deve capire dalla volontà di potenza, e che cosa voglia dire «volontà», lo si deve parimenti capire dalla volontà di potenza. La volontà di potenza non è il risultato di una combinazione di «volontà» e «potenza», ma al contrario: «volontà» e «potenza» rimangono sempre e soltanto concetti frammentari, artificialmente ricavati rompendo l'essenza originariamente unitaria della «volontà di potenza». Che le cose stiano così, lo desumiamo facilmente dal modo in cui Nietzsche determina l'essenza della volontà. A ben guardare, egli rifiuta in generale una determinazione dell'essenza per così dire separata della volontà. Nietzsche ribadisce infatti ripetutamente: «volontà» è soltanto una parola che con la semplicità della sua struttura fonetica non fa che celare una essenza in sé molteplice. «Volontà», presa di per sé, è qualcosa di inventato; non esiste qualcosa come la «volontà»:

«Io rido della vostra volontà libera e anche di quella non libera: per me è un'illusione quella che voi chiamate volontà, la volontà non esiste» (XII, 267 [VII, 1/2, 80]; risalente al periodo dello *Zarathustra*).

« Al principio sta l'errore, grandemente funesto, che la volontà sia qualcosa di *agente*, che la volontà sia una *facoltà*... Oggi sappiamo che essa è soltanto una parola... » (*Crepuscolo degli idoli*; VIII, 80 [VI, III, 72]).

Nietzsche deve nondimeno dire in che senso vada pensato ciò che è nominato nella parola « volontà », se questa parola non deve rimanere un mero suono. E Nietzsche dice anche questo: la volontà è comando (cfr. per esempio XIII, n. 638 sgg. [VII, II, 100]). Nel comandare decide l'« intima convinzione di superiorità ». Nietzsche intende quindi il comandare come lo stato d'animo fondamentale dell'essere-superiore, e precisamente non solo superiore ad altri, a coloro che obbediscono, ma anche e anzitutto superiore a se stesso. Ciò significa: sopraelevazione, innalzamento della propria essenza, in modo tale che essa sussista in tale sopraelevazione.

L'essenza della potenza è stata determinata come il guardare oltre, il guardare lontano intorno a sé, nella veduta che tutto abbraccia, in quanto superpotenziamento. Pensando l'essenza della volontà, non pensiamo soltanto la volontà, ma pensiamo già la volontà di potenza; lo stesso vale per quando pensiamo l'essenza della potenza. Volontà e potenza sono *la stessa cosa* nel senso metafisico che esse fanno tutt'uno nell'unica essenza originaria della volontà di potenza.

Esse lo possono soltanto se vengono dispiegate e separate, e quindi se in tal modo *non* sono la stessa cosa nel senso di una vuota identità del coincidere. Volontà di potenza significa: ottenere il potere (*Ermächtigung*) della sopraelevazione di se stesso. Questo superpotenziamento che porta alla elevazione è contemporaneamente l'atto fondamentale della sopraelevazione stessa. Per questo Nietzsche parla continuamente del fatto che la potenza è in sé « potenziamento della potenza » (*Machtsteigerung*); l'essere in atto della potenza è l'ottenimento del potere di avere « più » potenza.

Tutto ciò, se preso superficialmente, suscita l'impressione di una accumulazione meramente quantitativa di forza e allude a un mero ribollire, erompere e imperversare di ciechi impulsi e spinte pulsionali. La volontà di potenza ha allora l'aspetto di un processo in corso, che, simile a un vulcano, rumoreggia nel centro del mondo e

impelle fino all'eruzione. Certo, così nulla può essere colto della essenza vera e propria. L'ottenimento del potere della sopraelevazione di se stesso vuol dire tuttavia questo: l'ottenimento del potere porta la vita a stare in un'auto-sussistenza, ma a uno stare in ciò che, in quanto sopraelevazione, è movimento.

Tuttavia, per non pensare in modo vuoto e astratto l'essenza originaria e unitaria della volontà di potenza, dobbiamo pensare la volontà di potenza nella sua forma suprema come giustizia, e la giustizia però come il fondamento della verità nel senso della *ὁμολογίαις*, e questa come il fondamento del riferimento reciproco di conoscenza e arte. Dal concetto di volontà di potenza ora raggiunto, dobbiamo ripensare a ritroso l'intero cammino percorso nelle nostre lezioni e renderci conto che fin dal primo passo, e in tutti i passaggi, è stata pensata, già da sempre e soltanto, la volontà di potenza nella sua essenza.

Questo pensare a fondo l'essenza della volontà di potenza nella forma della conoscenza e della verità aveva come fine quello di capire che, e in che senso, Nietzsche, pensando il suo unico pensiero della volontà di potenza, diventa colui che porta a compimento la metafisica occidentale. La metafisica pensa l'ente nel suo insieme, che cosa e come esso è. Finora soltanto la conoscenza, come assicurazione della sussistenza della vita umana, è stata pensata facendola risalire alla giustizia e quindi alla volontà di potenza. Sennonché, la vita umana è quello che è soltanto in base all'insediamento nel caos; quest'ultimo, l'insieme dell'ente, ha il carattere fondamentale della volontà di potenza. Si tratta di vedere « che è la volontà di potenza a guidare anche il mondo inorganico, o piuttosto, che non c'è un mondo inorganico » (XIII, n. 204; 1885 [VII, III, 180]).

Nonostante i suoi sforzi in apparenza spesso contrari, Nietzsche non dimostra *il fatto che* « l'intima essenza dell'essere è volontà di potenza » (*La volontà di potenza*, n. 693 [VIII, III, 50]; 1888) traendo, in base a un esame induttivo di tutti gli ambiti dell'ente, la conclusione: l'ente, nel suo essere, è ovunque volontà di potenza; ma, da pensatore, pensa, prima e sempre, partendo dal progetto dell'ente nel suo insieme che mira all'essere di quest'ultimo come volontà di potenza.

Ma che ne è della verità di questo progetto? Che ne è della verità dei progetti metafisici e di tutti i progetti speculativi in generale? Questa, come è facile vedere, è una domanda decisiva, anche se non *la* domanda decisiva. Per spiegarla e risolverla mancano alla filosofia, finora, tutti i presupposti essenziali. La domanda non può essere domandata in modo sufficiente entro la metafisica e quindi nemmeno entro la posizione di fondo di Nietzsche. Noi dobbiamo invece rinviare a qualcosa d'altro.

Se la giustizia è il «sommo rappresentante della vita stessa», se la volontà di potenza si manifesta in modo vero e proprio nella vita umana, l'estensione della giustizia a potenza fondamentale dell'ente in generale e la generale interpretazione dell'ente nel suo insieme come volontà di potenza non diventano allora una antropomorfizzazione di tutto ciò che è? Il mondo non viene pensato a immagine dell'uomo? Un siffatto pensiero non è puro antropomorfismo? Certo – è l'antropomorfismo di «grande stile» che ha un senso solo per poche cose e di lunga durata. Né possiamo pensare che questa antropomorfizzazione debba essere ancora rinfacciata a Nietzsche come obiezione. Egli è consapevole di questo antropomorfismo della sua metafisica. Ne è consapevole non soltanto come di un modo di pensare nel quale egli è accidentalmente capitato e dal quale non riesce più a uscire. Nietzsche *vuole* questa antropomorfizzazione di tutto ciò che è, e vuole soltanto essa. Ciò è detto chiaramente in una breve annotazione del 1884:

«“Antropomorfizzare” il mondo, cioè sentirci sempre più in esso come signori» (*La volontà di potenza*, n. 614 [VII, II, 81]).

Questa antropomorfizzazione non si compie certo a immagine di un uomo normale qualunque, di tutti i giorni, ma in base a una interpretazione dell'essere-uomo, che, fondato nella «giustizia», è nel fondo della sua *essenza volontà di potenza*.

L'antropomorfismo fa parte dell'essenza della storia finale della metafisica e determina indirettamente la decisione del trapasso (*Übergang*), in quanto quest'ultimo attua un «superamento» («*Überwindung*») al tempo stesso

dell'*animal rationale* e del *subiectum*, e precisamente come un girare (*Drehung*) in un «punto» di svolta, da raggiungere soltanto per suo mezzo. Il girare: ente - essere, il punto di svolta del girare: la verità dell'essere. Il girare non è un rovesciamento, ma è: girare entrando nell'altro fondamento in quanto fondo abissale (*Ab-grund*). L'*infondatezza* (*Grundlosigkeit*) della verità dell'essere diventa storicamente l'abbandono dell'essere, consistente nel fatto che viene a mancare lo svelamento dell'essere in quanto tale. Ne risulta la dimenticanza dell'essere, nella misura in cui noi intendiamo il dimenticare soltanto nel senso del venire a mancare del pensiero rammemorante. In questo ambito va inizialmente cercata la ragione della posizione dell'uomo come mero uomo, va cercata la ragione della antropomorfizzazione dell'ente.

Questa antropomorfizzazione del mondo, spietata e portata all'estremo, toglie di mezzo le ultime illusioni della posizione metafisica di fondo dell'età moderna e prende sul serio la posizione dell'uomo come *subiectum*. Nietzsche respingerebbe certamente, e a ragione, l'obiezione di quel banale soggettivismo che si esaurisce nel fare dell'uomo che si ha giusto davanti, sia come singolo, sia come comunità, la misura e il fine pratico di tutto. Nietzsche rivendicherebbe però per sé, ugualmente a ragione, di avere portato a compimento il soggettivismo metafisicamente necessario con l'avere egli destinato il «corpo» a essere il filo conduttore dell'interpretazione del mondo.

Nel corso dei pensieri di Nietzsche che conduce alla volontà di potenza si compie non soltanto la metafisica dell'età moderna, ma anche la metafisica *occidentale* nel suo insieme. La domanda di quest'ultima chiede fin dall'inizio: che cosa è l'ente? I Greci determinarono l'essere dell'ente come stabilità dell'essere presente. Questa determinazione dell'essere rimane inconcussa attraverso l'intera storia della metafisica.

Ma non abbiamo sentito dire ripetutamente che per Nietzsche l'essenza dell'ente nel suo insieme è il caos, dunque il «divenire» e *non*, per l'appunto, un «essere» nel senso di ciò che è fisso e stabile, e che egli pensa come il non vero e l'irreale? L'essere è rimosso in favore del divenire, il cui carattere di divenire e di movimento si determina come volontà di potenza. Si può allora chiamare

ancora il pensiero di Nietzsche un compimento della metafisica? Non ne è la negazione o addirittura il superamento? Via dall'« essere » – verso il « divenire »?

La filosofia di Nietzsche, in effetti, viene interpretata spesso così. E quando non proprio così, si dice allora: nella storia della filosofia ci fu assai presto, in Eraclito, e poi immediatamente prima di Nietzsche, in Hegel, anziché una « metafisica dell'essere » una « metafisica del divenire ». A guardare in modo sommario ciò è esatto, ma è in fondo una spensieratezza non inferiore alla precedente.

Rispetto a ciò bisogna continuamente ripensare che cosa significa volontà di potenza: l'ottenimento del potere della sopraelevazione fino alla propria essenza. L'ottenimento porta la sopraelevazione – il divenire – allo stare e alla stabilità. Nel pensiero della volontà di potenza, ciò che in senso sommo e più autentico diviene ed è mosso – la vita stessa – deve essere pensato nella *sua* stabilità. Certo, Nietzsche vuole il divenire e ciò che diviene come il carattere fondamentale dell'ente nel suo insieme; ma egli vuole il divenire, proprio e prima di tutto, come *ciò che permane* – come l'« ente » in senso vero e proprio; cioè essente nel senso dei pensatori greci. Nietzsche pensa tanto decisamente da metafisico, da esserne pure consapevole. Per questo una annotazione che solo nell'ultimo anno, nel 1888, giunse ad avere la sua forma definitiva (*La volontà di potenza*, n. 617), incomincia così:

« *Ricapitolazione:*

« *Imprimere al divenire il carattere dell'essere – è questa la suprema volontà di potenza* » [VIII, 1, 297].

Domandiamo: perché è questa la *suprema* volontà di potenza? Risposta: perché la volontà di potenza nella sua essenza *più profonda* altro non è che la stabilizzazione del divenire nella presenza.

In questa interpretazione dell'essere, passando attraverso l'estremo della posizione metafisica di fondo dell'età moderna, il pensiero iniziale dell'essere come φύσις giunge al suo compimento. Schiudersi e apparire, divenire ed essere presente vengono pensati e riportati, nel pensiero della *volontà di potenza*, entro l'unità dell'essenza

dell'« essere » secondo il senso del primo inizio, non come imitazione del pensiero greco, ma come trasformazione del pensiero moderno dell'ente nel compimento assegnatogli.

Ciò significa: l'interpretazione iniziale dell'essere come stabilità dell'essere presente viene ora salvata nell'improblematicità (*Fraglosigkeit*).

La domanda che chiede in che cosa abbia il suo fondamento la verità di questa prima e ultima interpretazione metafisica dell'essere, la domanda se un tale fondamento possa mai essere esperito entro la metafisica, è ora *così* lontana da non poter essere affatto domandata in quanto domanda, poiché ora l'essenza dell'essere sembra essere intesa in un senso così ampio ed essenziale da essere all'altezza anche di ciò che diviene, della « *vita* », quale suo concetto.

Poiché qui, nel compimento della metafisica occidentale a opera di Nietzsche, la domanda della verità – che tutto regge e nella cui essenza (*Wesen*) l'essere stesso, metafisicamente interpretato in più modi, è presente (*west*) – non soltanto rimane non domandata, come finora è stato, ma viene completamente sepolta nella sua problematicità, questo compimento della metafisica diventa una fine. Questa fine però è la necessità (*Not*) dell'altro inizio. Sta a noi e a coloro che verranno esperirne la necessità (*Notwendigkeit*). Siffatta esperienza richiede, come primissima cosa, di capire la fine come compimento. Ciò vuol dire: non ci è consentito sfruttare Nietzsche solo per falsificazioni spirituali contemporanee, quali che siano, né possiamo, presumendo di essere in possesso della verità eterna, passargli a lato. Dobbiamo pensare Nietzsche, vale a dire sempre il suo unico pensiero e quindi il semplice pensiero-guida della metafisica occidentale, fino al suo proprio limite interno. Esperiremo allora, come prima cosa, quanto ampiamente e quanto decisamente l'essere sia già coperto dall'ombra dell'ente e della supremazia del cosiddetto reale.

L'adombramento dell'essere a opera dell'ente proviene dall'essere stesso, in quanto abbandono dell'ente da parte dell'essere nel senso del rifiutarsi della verità dell'essere.

Eppure, scorgendo questa ombra *come* ombra, noi stiamo già in un'altra luce, senza trovare il fuoco da cui ema-

na il suo rilucere. L'ombra stessa è così già qualcosa di diverso e non un oscuramento:

*Es sagen der Wanderer viele davon,
Und das Wild irrt in den Klüften
Und die Herde schweifet über Höhen,
In heiligem Schatten aber,
Am grünen Abhang wohnet
Der Hirt und schauet die Gipfel.**

Hölderlin, *Der Mutter Erde* [Alla madre terra]
(*Sämtliche Werke*, a cura di Hellingrath, cit., IV, 156 sg.)

LIBRO SECONDO

[In seguito alla conclusione anticipata del semestre nel luglio 1939, si interrompe qui l'esposizione delle lezioni. Con il testo dei due corsi universitari ancora previsti, che tentano, in retrospettiva, di pensare insieme tutto quanto precede, cioè « La volontà di potenza come arte », « L'eterno ritorno dell'uguale » e « La volontà di potenza come conoscenza », incomincia il libro secondo della presente opera].

* I pellegrini in molti ne parlano, / ed erra la selvaggina negli abissi,
/ e la mandria vaga sopra le alture, / nella sacra ombra però, sul verde
pendio scosceso abita / il pastore e osserva le vette ».

IV L'ETERNO RITORNO DELL'UGUALE E LA VOLONTÀ DI POTENZA¹

Non sussiste, in un primo momento, la più pallida ragione per prendere la filosofia di Nietzsche come il *compimento* della metafisica occidentale; infatti, con l'abolizione del « mondo soprasensibile » quale « mondo vero » essa è già invece il rifiuto di ogni metafisica e il passo verso il suo definitivo rinnegamento. È vero che il pensiero fondamentale di Nietzsche, « la volontà di potenza », contiene pur sempre una indicazione sull'interpretazione dell'entità dell'ente, nel suo insieme, come volontà. La volontà si accompagna al sapere. Sapere e volontà, secondo il progetto di Schelling e di Hegel, costituiscono l'essenza della ragione. Secondo il progetto leibniziano della sostanzialità della sostanza, essi sono pensati come *vis primitiva activa et passiva*. Il pensiero della volontà di potenza, tanto più nella sua forma biologistica, sembra tuttavia esulare dall'ambito di questo progetto e sembra, più che portarla a compimento, interrompere la tradizione della metafisica, sfigurandola e appiattendola.

Che cosa significhi compimento, in base a che cosa esso non vada valutato, in che misura vi si possa rintracciare una « dottrina », in che modo il compimento si mantenga

1. Cfr. la nota alla fine del libro primo, p. 540, sull'interruzione del corso universitario « La volontà di potenza come conoscenza ».

nel progetto-guida (l'ente aperto nella radura dell'essere) che fonda e dispone la metafisica come tale, se il compimento realizzi pienamente il progetto-guida nelle sue possibilità ultime e lo faccia stare così in una dimensione improblematica – tutto ciò non può essere discusso qui.

Che la filosofia di Nietzsche non faccia che deformare, appiattire e ricusare dogmaticamente la metafisica precedente è una mera parvenza, anche se molto pervicace, fintanto che ci rappresentiamo il pensiero fondamentale di Nietzsche in modo superficiale. La superficialità consiste nel trascurare la meditazione storica sulla metafisica occidentale e nel ripensare ripetitivamente (*nach-denken*), soltanto nei limiti di quello che essi stessi asseriscono, i progetti di volta in volta messi in atto dalle singole posizioni di fondo. Ci si dimentica in tal caso di quanto sia inevitabile che il loro dire parli da un sottofondo dal quale tali posizioni emergono senza propriamente interrogarlo, al quale però, con il loro parlare, esse rimandano in modo altrettanto irriflesso. Le singole posizioni di fondo intendono l'entità dell'ente entro l'iniziale progetto greco, progettato prima ancora di loro stesse, e ritengono che l'essere dell'ente sia determinato nel senso della stabilità dell'essere presente. Se pensiamo le posizioni metafisiche di fondo nell'orizzonte di questo progetto-guida, questo ci salvaguarda dall'intendere la filosofia di Nietzsche in modo superficiale e dall'annoverarla, con le consuete etichette storiografiche, come «eraclitismo», «volontarismo», «vitalismo».

Se pensiamo partendo dal progetto-guida dell'entità dell'ente, progetto portante e che sorpassa con il suo carattere iniziale l'intera storia della metafisica, riconosciamo l'aspetto metafisicamente necessario e definitivo della dottrina dell'eterno ritorno dell'uguale. La determinazione della connessione di questa dottrina con il pensiero fondamentale della volontà di potenza fa apparire la filosofia di Nietzsche come la posizione storica finale per eccellenza della metafisica occidentale. Per un tale sapere essa rientra, di nuovo, nella necessità di quel confronto reciproco (*Aus-einander-setzung*) nel quale, e per il quale, la metafisica occidentale si ripone, come l'insieme di una storia compiuta, nell'essere-già-stato (*Gewesenheit*), cioè nella definitiva futurity (*Zukünftigkeit*). L'essere-già-stato è la liberazione, nella sua essenza, di ciò che in apparenza è solo passato, è soprattutto la tra-duzione (*Über-*

setzung) dell'inizio, in apparenza definitivamente sprofondato all'indietro, nella sua initialità, mediante la quale esso sorpassa tutto ciò che è a lui posteriore, ed è così futuro. Il passato *che è essenzialmente presente* (*wesend*), l'entità di volta in volta progettata in quanto verità velata dell'essere, sovrasta tutto ciò che vale come presente (*gegenwärtig*) e, in forza della sua efficacia (*Wirksamkeit*), come il reale effettivo (*das Wirkliche*).

La determinazione della connessione tra l'eterno ritorno dell'uguale e la volontà di potenza richiede i seguenti passi:

1) Il pensiero dell'eterno ritorno pensa il pensiero fondamentale della volontà di potenza anticipandolo nella storia della metafisica, cioè nel suo compimento.

2) I due pensieri pensano, nell'orizzonte della metafisica, nei termini dell'età moderna e in quelli della storia finale, la stessa cosa.

3) Nell'unità essenziale dei due pensieri la metafisica che sta compendosi dice la sua ultima parola.

4) Il fatto che l'unità essenziale rimanga inespressa, fonda l'epoca della compiuta mancanza di senso.

5) Questa epoca attua pienamente l'essenza dell'età moderna, che solo così giunge a se stessa.

6) In prospettiva storica questa piena attuazione è, celatamente e contro le sembianze pubbliche, la necessità del trapasso che assume su di sé tutto il già-stato e che prepara il venturo, seguendo la via che porta alla guardia (*Wächterschaft*) della verità dell'essere.

1

La volontà di potenza è l'essenza della potenza stessa. Consiste nel superpotenziamento della potenza fino al potenziamento di se stessa che è alla sua portata. La volontà non è un «al di fuori» della potenza, ma è il comando, essenzialmente padrone della potenza, a detenere la potenza. La determinazione metafisica dell'essere come volontà di potenza rimane impensata nel suo contenuto decisivo, ed è soggetta al malinteso, fintanto che l'essere viene posto solo come potenza o solo come volontà e la volontà di potenza viene spiegata nel senso di una volontà come potenza o di una potenza come volontà. Pensare l'essere, l'entità dell'ente, come volontà di po-

tenza significa: concepire l'essere come lo sprigionamento della potenza nella sua essenza in modo tale che la potenza, che esercita incondizionatamente il suo potere, ponga l'ente, in quanto ciò che è oggettivamente efficace, nella preminenza esclusiva rispetto all'essere e faccia venir meno quest'ultimo nella dimenticanza.

Nietzsche non fu capace di pensare che cosa fosse questo sprigionamento della potenza fino alla sua essenza, come non ne è capace nessuna metafisica, poiché nessuna metafisica può arrivarci con il suo domandare. Nietzsche pensa invece la sua interpretazione dell'essere dell'ente come volontà di potenza in essenziale unità con la determinazione dell'essere che è colta nella denominazione « eterno ritorno dell'uguale ».

Cronologicamente, il pensiero dell'eterno ritorno dell'uguale viene pensato da Nietzsche prima della volontà di potenza, per quanto altrettanto presto si trovino accenni a quest'ultima. Il pensiero dell'eterno ritorno, tuttavia, è precedente, cioè anticipante, soprattutto *nel contenuto*, senza che mai Nietzsche sia stato capace di pensare a fondo e di teorizzare in termini metafisici, espressamente come tale, l'unità essenziale con la volontà di potenza. Altrettanto poco Nietzsche conosce la verità storico-metafisica del pensiero dell'eterno ritorno, e non certo perché il pensiero gli fosse rimasto oscuro, ma perché, al pari di tutti i metafisici prima di lui, egli non seppe ritrovare i tratti fondamentali del progetto-guida metafisico. Infatti, l'insieme dei tratti del progetto metafisico dell'ente volto all'entità, e quindi del rappresentare l'ente in quanto tale nell'ambito della presenza e della stabilità, diventa conoscibile soltanto quando quel progetto giunge a essere esperito come storicamente gettato. Un siffatto esperire non ha nulla in comune con le teorie esplicative che a volte la metafisica costruisce su se stessa. Anche Nietzsche arriva a dare soltanto tali spiegazioni, le quali, tuttavia, non devono essere appiattite in una psicologia della metafisica.

Il termine « ritorno » pensa la stabilizzazione di ciò che diviene, al fine di assicurare il *divenire* di ciò che diviene nella *durata del suo divenire*. Il termine « eterno » pensa la stabilizzazione di questa costanza nel senso del ruotare che ritorna in sé e corre già avanti a sé. Il diveniente non è però il continuamente altro del molteplice che cangia senza fine. Ciò che diviene è l'uguale stesso, ossia: lo stes-

so, uguale e identico nella rispettiva diversità dell'altro. Nell'uguale è pensata la presenza diveniente di un identico. Il pensiero di Nietzsche pensa la costante stabilizzazione del divenire di ciò che diviene, in quell'una presenza del ripetersi dell'identico.

Un abisso separa questo « Stesso » dall'unicità della irripetibile combinazione (*Ver-fügung*) di ciò che si coappartiene, partendo dalla quale soltanto si inizia la differenza.

Il pensiero dell'eterno ritorno non è eracleiteo nel senso abituale della storiografia filosofica, ma pensa, ormai in modo non greco, l'essenza dell'allora progettata entità (della costanza dell'essere presente), la pensa nel suo compimento in sé involupato, senza vie di uscita. L'inizio è così portato al compimento della sua fine. E più lontano che mai, per questo progetto dell'entità dell'ente, il pensiero della verità nel senso dell'essenza della ἀλήθεια, il cui avvento essenziale regge l'essere e lascia che si raccolga nella appartenenza all'inizio. La « verità » si è sclerotizzata nel pensiero di Nietzsche nella sua essenza divenuta insipida nel senso della concordanza con l'ente nel suo insieme, in modo tale che da questa concordanza (*Einstimmigkeit*) con l'ente mai potrà diventare percettibile la libera voce (*Stimme*) dell'essere.

La storia della verità dell'essere finisce nella sperdutezza della sua essenza iniziale, prefigurata dal crollo della ἀλήθεια infondata. Ma nel contempo si genera necessariamente l'illusione storiografica di avere ora riguadagnato nella sua forma originaria l'iniziale unità della φύσις; essa, infatti, già agli albori della metafisica fu ripartita in « essere » e « divenire ». Ciò che fu così spaccato venne attribuito ai due mondi determinanti, quello vero e quello apparente.

Tuttavia – così si opina – che altro possono significare la soppressione della distinzione e l'espunzione dei due mondi distinti se non il ritrovarsi in ciò che è iniziale e quindi il superamento della metafisica? Sennonché, la dottrina di Nietzsche non è superamento della metafisica, ma è l'estrema e in sé accecata rivendicazione del suo progetto-guida. Essa, perciò, è pure qualcosa di essenzialmente altro dalla fiacca reminiscenza storiografica di antiche dottrine sul corso ciclico dell'accadere del cosmo.

Fintanto che si registra il pensiero dell'eterno ritorno come curiosità indimostrata e indimostrabile e lo si addebita agli estri poetici e religiosi di Nietzsche, si è sfuggito

questo pensatore degradandolo alla piatezza dell'odier-no opinare. Di per sé, ciò continuerebbe a essere ancora sopportabile, e precisamente come l'inevitabile fraintendimento a opera dei contemporanei che credono di saperla più lunga. Invece è in gioco qualcosa d'Altro. L'insufficiente domanda circa il senso storico-metafisico della dottrina nietzscheana dell'eterno ritorno toglie di mezzo l'intima necessità del corso della storia del pensiero occidentale e conferma così – mettendo anch'essa in atto la macchinazione dimentica dell'essere – l'abbandono dell'essere.

Ma con questo viene al tempo stesso abbandonata la prima condizione preliminare che deve soddisfare chi vuole concepire il pensiero della volontà di potenza, in apparenza assai accessibile, come il pensiero metafisico fondamentale. Se la volontà di potenza è il carattere essenziale dell'entità dell'ente, allora essa deve pensare la stessa cosa pensata dall'eterno ritorno dell'uguale.

2

Che i due pensieri pensino la stessa cosa, la volontà di potenza nei termini dell'età moderna, l'eterno ritorno nei termini della storia finale, lo si può vedere sottoponendo a una meditazione il progetto-guida di tutta la metafisica. Tale progetto, rappresentando l'ente in generale in vista della sua entità, pone l'ente in quanto tale nella dimensione aperta della stabilità e della presenza. In base a quale ambito siano tuttavia rappresentati (*vorgestellt*) stabilità ed essere presente, e perfino la stabilizzazione dell'essere presente, è una questione che non inquieta mai il progetto-guida della metafisica. La metafisica si mantiene direttamente nella dimensione aperta del suo progetto e dà, a seconda della esperienza fondamentale della già predeterminata entità dell'ente, una diversa interpretazione della stabilizzazione dell'essere presente. Posto però che si risvegli una meditazione che arrivi a considerare ciò che apre la radura e che fa avvenire ogni apertura dell'aperto, allora la stabilizzazione e l'essere presente stessi vengono raggiunti dal domandare che chiede della loro essenza. Entrambi si mostrano così nella loro essenza temporale e richiedono nel contempo

di togliere di mente ciò che abitualmente si intende con il nome « tempo ».

La volontà di potenza diventa ora concepibile come stabilizzazione della sopraelevazione (*Überhöhung*), cioè del divenire, e quindi come mutata determinazione del progetto-guida metafisico. L'eterno ritorno dell'uguale porta per così dire davanti a sé la sua essenza come la più costante stabilizzazione del divenire di ciò che è costante. Ma tutto ciò, naturalmente, soltanto per l'ottica di quel domandare che ha posto in questione l'entità relativamente al suo ambito progettuale e alla sua fondazione, un domandare nel quale il progetto-guida della metafisica e quindi quest'ultima stessa sono già superati fino dal fondamento, non più ammessi come ambito primo e unicamente determinante.

Dapprima, però, si può anche tentare di giungere alla identità di « eterno ritorno dell'uguale » e « volontà di potenza » nell'orizzonte della metafisica e con l'ausilio delle sue distinzioni. Questa via per arrivare a vedere l'intima unità delle due dottrine è quella seguita nei due corsi universitari « La volontà di potenza come arte » e « L'eterno ritorno dell'uguale ». Fin dall'inizio, l'eterno ritorno dell'uguale e la volontà di potenza sono concepiti come determinazioni fondamentali dell'ente nel suo insieme e in quanto tale, e precisamente la volontà di potenza come la forma storico-finale del *che cosa è* (*Was-sein*), l'eterno ritorno dell'uguale come quella del *che è* (*Daß-sein*). La *necessarietà* di fondare questa distinzione è stata riconosciuta ed esposta in un corso universitario (non pubblicato) del 1927. Nondimeno l'origine essenziale della distinzione rimane occulta.

In che cosa hanno il loro fondamento la distinzione e con essa la supremazia delle due determinazioni distinte, rimasta inoppugnata per l'intera storia della metafisica? Il « che cosa è » (τὸ τί ἔστιν) e il « che è » (τὸ ἔστιν) coincidono, nel loro essere distinti, con la distinzione che regge ovunque la metafisica e che si fissa per la prima volta, e al tempo stesso in modo definitivo, nella distinzione platonica dell'ὄντως ὄν e del μὴ ὄν – pur rimanendo suscettibile di variazioni fino all'irriconeoscibilità (cfr. Aristotele, *Metafisica*, Z 4, 1030 a 17). Lo ὄντως ὄν, l'ente che è al modo dell'ente, che è « veramente » nel senso della ἀλήθεια, è il « volto », l'aspetto presente. In tale presenza (*Anwesenheit*) sono essenzialmente (*wesen*) uniti insieme *che*

cosa un ente è e il *che* esso è, e precisamente nella presenza dell'aspetto. Il « mondo vero » è quello deciso a priori nel suo « che è ». Nella misura in cui però, in quanto « vero », esso si contraddistingue da quello apparente che *mostra* il « che cosa è » solo in modo offuscato, e che quindi non « è » « veramente », pur non essendo al tempo stesso un niente, bensì un ente, in tale misura viene alla luce nel μή ὄν proprio il « *che* esso è » nella sua invadenza (*Aufdringlichkeit*) come denudamento del puro « volto » in cui si mostra il « che cosa ». Con e nella distinzione dello ὄντως ὄν e del μή ὄν si separano τὸ τί ἔστιν e τὸ ἔστιν (il τί e lo ὄν). Il « che è » diventa la connotazione del rispettivo « questo » (τόδε τι) e dello ἕκαστον, che nel contempo però porta alla luce di volta in volta il « che cosa è » (εἶδος) e soltanto così determina un « *che è* » dell'essere e quindi un ente come di volta in volta rispettivo. L'ἰδέα diventa ora esplicitamente l'εἶδος nel senso della μορφή di una ὕλη, e in modo tale che l'entità si trasferisce nel σύνολον, senza che quella distinzione sia soppressa (sull'originario senso greco della μορφή, fondamentalmente diverso dalla distinzione di *forma* e *materia*, cfr. Aristotele, *Fisica*, B 1). Da allora in poi, soprattutto a opera dell'esegesi teologica del pensiero biblico della creazione, essa si presenta in molteplici forme (*existentia*, *essentia* e *principium individuationis*). Il « che cosa è » e il « che è » si fanno evanescenti con il crescere del carattere improblematico dell'entità e diventano vuoti « concetti della riflessione », e nondimeno si mantengono al potere in modo tanto più pervicace quanto più ovvia diventa la metafisica.

C'è qui da meravigliarsi se nel compimento della metafisica occidentale la distinzione del « che cosa è » e del « che è » viene in luce ancora una volta nella forma più netta, ma nel contempo in modo tale che la *distinzione in quanto tale* è dimenticata e le due determinazioni fondamentali dell'ente nel suo insieme – la volontà di potenza e l'eterno ritorno dell'uguale – diventano metafisicamente per così dire senza patria, ma vengono poste e dette fino all'incondizionato?

La volontà di potenza dice *che cosa* l'ente « è », cioè in quanto che cosa esso esercita potere (in quanto potenza).

L'eterno ritorno dell'uguale nomina il *come*, il modo in cui l'ente ha un tale carattere di « che cosa è », nomina la sua « fattualità » nell'insieme, il suo « che esso è ». Poiché

l'essere in quanto eterno ritorno dell'uguale costituisce la stabilizzazione della presenza, esso è per questo la cosa più stabile: il « che è » incondizionato.

Contemporaneamente, però, dobbiamo riflettere su quel qualcosa d'Altro, cioè sul fatto che il compimento della metafisica tenta, muovendo da quest'ultima, dapprima mediante un semplice rovesciamento, di superare quella distinzione del mondo « vero » e del mondo « apparente ». Il rovesciamento non è certo un mero capovolgimento meccanico mediante il quale l'inferiore, il sensibile, viene a stare al posto del superiore, del soprasensibile, mentre entrambi rimangono immutati insieme alle loro posizioni. Il rovesciamento è trasformazione dell'inferiore, del sensibile, nella « vita » nel senso della volontà di potenza, nella cui struttura essenziale il soprasensibile viene trasformato e assimilato come assicurazione della sussistenza.

A questo superamento della metafisica, cioè alla sua trasformazione nell'ultima forma possibile, deve poi corrispondere anche l'eliminazione della differenza, che qui *rimane impensata*, tra il « che cosa è » e il « che è ». Il « che cosa è » (la volontà di potenza) non è un « in sé » al quale capiti addosso occasionalmente il « che è ». Il « che cosa è » è, in quanto essenza, la condizione della vitalità della vita (valore), e in questo condizionamento (*Bedingnis*) è contemporaneamente l'unico e autentico « che è » del vivente, cioè, qui, dell'ente nel suo insieme.

In base a questa connessione del « che è » con il « che cosa è » (che ora è diretto in senso contrario rispetto all'iniziale inclusione dell'ἔστιν nell'εἶναι dell'ὄντως ὄν come ἰδέα) la volontà di potenza e l'eterno ritorno dell'uguale, in quanto determinazioni d'essere, non devono più soltanto raccordarsi, ma devono dire *la stessa cosa*. Il pensiero dell'eterno ritorno dell'uguale esprime, nei termini della storia finale della metafisica, la stessa cosa che la volontà di potenza, portando a compimento l'età moderna, afferma come carattere fondamentale dell'entità dell'ente. La volontà di potenza è il sopraelevarsi nelle possibilità divenienti di un comandare che si instaura, sopraelevarsi che rimane, nel nocciolo intimo, stabilizzazione del divenire come tale e, in quanto estraneo e ostile a ogni mero scorrere via all'infinito, si contrappone a quest'ultimo.

Non appena siamo in grado di pensare a fondo, in tut-

te le direzioni e in forme compiute, la pura stessità di volontà di potenza ed eterno ritorno dell'uguale, abbiamo trovato il fondamento sul quale soltanto i due pensieri fondamentali, nella loro separazione, vanno valutati secondo la loro portata metafisica. Essi diventano così l'impulso a ripensare all'indietro al primo inizio, di cui essi costituiscono il compimento nel senso dell'incondizionato conferimento di potere alla malaessenza (*Unwesen*) che emerge già con l'*idéa*. Si sviluppa da qui la meditazione sulla verità dell'essere rimasta indeterminata e infondata, e con questo incomincia il trapasso nel domandare che cerca questa verità.

3

Lo Stesso detto nell'unità essenziale di volontà di potenza ed eterno ritorno dell'uguale è l'ultima parola della metafisica. L'«ultima cosa» nel senso del compimento esaustivo deve essere in certo modo la prima. Questa cosa, la φύσις, incomincia spaccandosi ben presto nell'apparente antitesi di essere e divenire. L'essere presente che si schiude, non domandato e non progettato quanto al carattere di «tempo», viene percepito ogni volta soltanto sotto un riguardo: come generazione e corruzione, come mutamento e divenire, come permanenza e durata. Sotto quest'ultimo riguardo i Greci scorgono l'essere vero e proprio, e precisamente in modo tale da determinare ogni mutamento dapprima come οὐκ ὄν, successivamente come μὴ ὄν, dunque ancor sempre come ὄν. Essere e divenire si ripartiscono in due regni tra i quali sussiste un χωρισμός, cioè essi appartengono rispettivamente al luogo determinato da questi regni e hanno qui il loro soggiorno. In che misura Aristotele ha superato il χωρισμός nell'οὐσία del τόδε τι (ἐκαστον)? Nella misura in cui l'essere diventa οὐσία soltanto come ἐντελέχεια ed ἐνέργεια.

Infine l'essere entra in antitesi e in concorrenza con il divenire, in quanto quest'ultimo reclama il posto dell'essere. La loro antiteticità si dispiega sul terreno non espressamente considerato del «reale», la cui realtà avanza la pretesa dell'essere, in quanto essa sta contro l'irreale e il nullo, ma tale realtà rivendica contemporaneamente per sé il carattere di divenire, non volendo essere qualco-

sa di lì presente davanti, irrigidito, privo di «vita». Hegel compie il primo passo verso la soppressione di questa antitesi in favore del divenire, concependo quest'ultimo a partire dal soprasensibile, dall'idea assoluta quale sua autoesposizione. Nietzsche, che rovescia il platonismo, trasferisce il divenire nel «vivente» in quanto caos «che è corpo». Questo rovesciamento che estingue l'antitesi di essere e divenire costituisce il compimento vero e proprio. Ora, infatti, non c'è più alcuna scappatoia, né nella spaccatura né in una fusione più moderata. Ciò si manifesta nel fatto che il «divenire» pretende di avere assunto la preminenza sull'essere, mentre la supremazia del divenire porta a compimento soltanto l'estrema conferma della potenza inconcussa dell'essere nel senso della stabilizzazione dell'essere presente (assicurazione); infatti l'interpretazione dell'ente e della sua enticità come divenire è la stabilizzazione del divenire nella presenza incondizionata. Il divenire stesso, per salvare la propria supremazia, si sottomette alla stabilizzazione dell'essere presente. In questa stabilizzazione domina l'iniziale verità dell'essere, sia pure ignota-infondata, benché essa sia deviata nella sua malaessenza dimentica di se stessa. Un siffatto conferimento al divenire del potere dell'essere toglie al primo l'ultima possibilità della preminenza e restituisce al secondo la sua essenza iniziale (che ha carattere di φύσις), compiuta però nella sua malaessenza. Ora l'entità è tutto, e al tempo stesso contesta tutto: cambiamento e stabilità. Essa dà incondizionata soddisfazione alle pretese dell'ente (della «vita»). In questo dare soddisfazione essa appare come ciò che è improblematico e come il più ampio asilo.

La conseguenza essenziale di questo ultimo stadio della metafisica, cioè del progetto dell'entità volto alla stabilizzazione dell'essere presente, si manifesta nella corrispettiva determinazione dell'essenza della «verità». Svanisce ora l'ultimo alito di una risonanza della ἀλήθεια. La verità diventa giustizia nel senso della fusione imperativa di ciò che si comanda nell'impeto della sua sopraelevazione. Ogni correttezza è solo lo stadio preliminare e l'occasione della sopraelevazione, ogni fissare è solo sostegno per la dissoluzione nel divenire e quindi nel volere la stabilizzazione del «caos». Ora non rimane che il richiamo alla vitalità della vita. L'essenza iniziale della verità è trasformata in modo tale che la trasformazione equivale

a un accantonamento essenziale (non a un annientamento). L'essere-vero si dissolve nella presenza, concepita di volta in volta nel suo ritornare, di un conferimento di potere alla potenza. La verità ridiventa ora la stessa cosa dell'essere, soltanto che quest'ultimo, nel frattempo, ha assunto il compimento nella sua malaessenza. Se però la verità come correttezza e come svelatezza è appianata nella «adeguatezza alla vita», ed è così accantonata, allora l'essenza della verità ha perduto ogni sovranità. Non può più, nell'ambito della supremazia delle «prospettive» e degli «orizzonti» senza prospettiva (*aussichtslos*), cioè privi di apertura nella radura (*lichtungsberaubt*), diventare degna di un domandare che la cerchi. Ma che è allora? Allora incomincia il conferimento di senso come «trasvalutazione di tutti i valori». La «mancanza di senso» diventa l'unico «senso». La verità è «giustizia», cioè suprema volontà di potenza. Per questa giustizia diventa «ora» giusto l'incondizionato dominio dell'uomo sulla terra. Ma l'installarsi nella dimensione planetaria è ormai soltanto la conseguenza dell'*antropomorfismo* incondizionato.

4

Comincia allora, con questo, l'età della *compiuta mancanza di senso*. In questa de-nominazione (*Be-nennung*) il «senza senso» vale già come concetto di quel pensiero che pensa la storia dell'essere, e che si lascia alle spalle la metafisica nel suo insieme (anche il suo rovesciamento e la sua deviazione nelle trasvalutazioni). Secondo *Essere e tempo* il «senso» nomina quell'ambito progettuale, cioè, secondo il suo intento vero e proprio (in conformità con l'unica domanda del «senso dell'essere»), la radura dell'essere che nel progettare si apre e si fonda. Questo progettare è però quello che avviene nel progetto gettato in quanto ciò che della verità essenzialmente è (*als Wesendes der Wahrheit*).

Il senza senso è il senza verità (senza radura) dell'essere. Ogni possibilità di un tale progetto è negata entro la metafisica in base all'accantonamento dell'essenza della verità. Dove è decisa perfino la domanda dell'essenza della verità dell'ente e del comportamento in rapporto a esso, deve tanto più mancare la meditazione sulla verità

dell'essere in quanto domanda più originaria dell'essenza della verità. La verità, attraverso il cambiamento della *adaequatio* nella certezza, si è instaurata in quanto *assicurazione* dell'ente nella sua *fattibilità statuibile* (*ausmachbare Machbarkeit*). Questo cambiamento instaura la supremazia dell'entità così determinata in quanto fattività (*Machsamkeit*). L'entità in quanto fattività rimane sottomessa all'essere, che si è sprigionato nello statuire se stesso mediante il calcolo e nella fattibilità dell'ente a lui conforme mediante l'incondizionata pianificazione e installazione.

Chiamiamo la supremazia dell'essere in *questa* figura essenziale la *macchinazione* (*Machenschaft*). Essa impedisce qualsiasi specie di fondazione dei «progetti», non meno potenti sotto il suo potere, poiché è essa stessa la supremazia di ogni improblematica autosicurezza e certezza di assicurazione. La macchinazione può mantenersi in uno stato, cioè stabilizzarsi, soltanto sotto il comando incondizionato di se stessa. Dove poi con la macchinazione giunge al potere la mancanza di senso, qui la repressione del senso, e quindi di ogni domandare che cerca la verità dell'essere, deve essere sostituita con l'instaurazione macchinosa di «fini» (valori). Ci si attende di conseguenza l'edificazione di nuovi valori da parte della «vita», dopo che questa è stata prima totalmente mobilitata, come se la mobilitazione totale fosse qualcosa in sé e non l'organizzazione dell'incondizionata mancanza di senso partendo dalla e per la volontà di potenza. Siffatte posizioni che conferiscono potere alla potenza non si regolano più su «misure» e «ideali» che ancora potrebbero essere in sé fondati, ma stanno «al servizio» della mera espansione della potenza e vengono valutati unicamente a seconda di questo valore pratico così stimato. L'età della compiuta mancanza di senso è quindi il tempo dell'invenzione e dell'imposizione, in base alla potenza, di «visioni del mondo», le quali spingono all'estremo tutta la computabilità del rappresentare e del fabbricare, poiché esse, secondo la loro essenza, scaturiscono da una autoinstaurazione dell'uomo nell'ente, la quale poggia solo su se stessa, e dal suo incondizionato dominio su tutti i mezzi di potere dell'orbe terrestre e su questo stesso.

Ciò che l'ente è di volta in volta nei singoli ambiti, il «che cosa è», determinato un tempo nel senso delle «idee», diventa ora ciò di cui tiene conto fin dall'inizio

l'autoinstaurazione come di ciò che indica che cosa e quanto *vale* l'ente da rappresentare e da fabbricare in quanto tale (opera d'arte, prodotto tecnico, istituzione statale, ordinamento umano, personale e comunitario). Il calcolare che si instaura inventa i « valori » (valori culturali e valori etnici). Il valore è la traduzione dell'entità dell'essenza (cioè dell'enticità) in ciò che è calcolabile e quindi in ciò che è stimabile secondo il numero e la dimensione spaziale. Il grande ha ora una propria essenza di grandezza – cioè il gigantesco. Esso *non risulta* soltanto dal potenziamento del piccolo che fa diventare quest'ultimo sempre più grande, ma è il fondamento essenziale, la spinta e il fine del potenziamento, che a sua volta non consiste nel quantitativo.

Al compimento della metafisica, cioè al costituirsi e al consolidarsi della compiuta mancanza di senso, non rimane perciò che l'estremo consegnarsi alla fine della metafisica nella forma della « trasvalutazione di tutti i valori ». Infatti il compimento della metafisica a opera di Nietzsche è *dapprima* rovesciamento del platonismo (il sensibile diventa il mondo vero, il soprasensibile quello apparente). In quanto però al tempo stesso l'« idea » platonica, nella sua forma moderna, è diventata principio razionale e quest'ultimo « valore », il rovesciamento del platonismo diventa la « trasvalutazione di tutti i valori ». In essa il platonismo rovesciato diventa cieca sclerotizzazione e appiattimento. *Ormai sussiste solo l'unico piano della « vita » che conferisce a se stessa la potenza di se stessa in vista di se stessa.* In quanto la metafisica incomincia espressamente con l'interpretazione dell'enticità come *Idéa*, essa raggiunge nella « trasvalutazione di tutti i valori » la sua fine estrema. L'unico piano è quello che *rimane dopo* l'abolizione del mondo « vero » e del mondo « apparente », e che appare come l'identità di eterno ritorno e volontà di potenza.

Come colui che trasvaluta tutti i valori, Nietzsche testimonia, senza essere consapevole della portata di questo ultimo passo, la sua definitiva appartenenza alla metafisica e, con essa, l'abissale separazione da ogni *possibilità* di un altro inizio. Eppure – Nietzsche non ha posto un nuovo « senso » che attraversa ogni caducità e annientamento dei fini e degli ideali finora avutisi? Non ha pensato già in anticipo al « superuomo » come al « senso » della terra?

Ma « senso » è per lui, daccapo, « fine » e « ideale », la « terra » è il nome per indicare la vita *che è corpo* e il diritto del sensibile. Il « superuomo » è per lui il compimento dell'ultimo uomo tradizionale, la definizione che cattura (*Fest-stellung*) l'animale finora *non ancora* catturato, fissato, che evade, sempre bramoso di ideali « veri in sé », sussistenti. Il superuomo è la *rationalitas* estrema nel conferimento del potere alla *animalitas*, è l'*animal rationale* che si compie nella *brutalitas*. La mancanza di senso diventa ora il « senso » dell'ente nel suo insieme. L'indomandabilità (*Unerfragbarkeit*) dell'essere decide che cosa sia l'ente. L'enticità è lasciata a se stessa quale macchinazione sprigionata. Non soltanto l'uomo deve ora « cavarsela » senza « una verità », ma l'essenza della verità è rilasciata nella dimenticanza, e per questo tutto è impostato in vista di un « cavarsela » e di un qualche « valore ».

Ma l'età della compiuta mancanza di senso possiede più inventiva e più forme di occupazione, più successi e più strade per rendere pubblico tutto ciò – più di qualsiasi età precedente. Deve perciò decadere fino all'arroganza di aver trovato e di poter « dare », essa soltanto, un « senso » a tutto, tale che « servire » a esso « paghi », mentre le esigenze di paga sono diventate di tipo particolare. L'età della compiuta mancanza di senso contesterà nel modo più chiassoso e più violento possibile la sua essenza. Si salverà sconsideratamente nel suo più proprio « sopra-mondo » e assumerà l'ultima conferma della supremazia della metafisica nella forma dell'abbandono dell'ente da parte dell'essere. L'età della compiuta mancanza di senso non sta dunque a sé. Essa porta a compimento l'essenza di una storia occulta, per quanto quest'ultima sembri, per le vie della sua « storiografia », procedere arbitrariamente e senza vincoli.

Nell'epoca della compiuta mancanza di senso giunge a compimento l'essenza dell'età moderna. Comunque se ne calcolino a posteriori, in termini storiografici, il concetto e il corso, quali che siano i fenomeni, negli ambiti della politica, della poesia, dello studio della natura, dell'ordinamento sociale, in base ai quali si spieghi l'età moderna, non v'è meditazione storica che possa trascurare

le due determinazioni essenziali, in sé congiunte, della sua storia: che l'uomo in quanto *subiectum* si instaura e si assicura quale centro di riferimento dell'ente nel suo insieme e che l'entità dell'ente nel suo insieme viene concepita come rappresentatezza del fabbricabile e dello spiegabile. Se per la prima esplicita fondazione metafisica della storia dell'età moderna Descartes e Leibniz forniscono ciò che le è essenziale – il primo mediante la determinazione dell'*ens* in quanto *verum* nel senso del *certum* come *indubitatum* della *mathesis universalis*, questi mediante l'interpretazione della *substantialitas* della *substantia* come *vis primitiva* con il carattere fondamentale di rappresentazione, *repraesentatio* duplice (*doppel-« stellig »*) – il nominare questi nomi, pensando alla storia dell'essere, non ha più il significato che dovette attribuirgli la considerazione storiografica della storia della filosofia e dello spirito, ancora in uso.

Quelle posizioni metafisiche di fondo non sono né una successiva impronta concettuale, accidentale e superficiale, della storia sorta altrove, né sono dottrine stabilite in precedenza, dalla cui osservanza e realizzazione soltanto deve essere sorta la storia moderna. Ogni volta la verità, fondatrice di storia, della metafisica è pensata in termini troppo esteriori o troppo immediati nel suo effetto ed è pertanto sottovalutata in un modo o nell'altro, per svalutazione o per sopravvalutazione, perché essenzialmente malcompresa. Infatti la determinazione dell'uomo che lo fa diventare *subiectum* e quella dell'ente nel suo insieme che lo fa diventare « immagine del mondo » possono scaturire soltanto dalla storia dell'essere stesso (qui dalla storia della trasformazione e dell'appianamento della sua verità infondata). (Sul concetto di « immagine del mondo » cfr. la conferenza del 1938: « Die Begründung des neuzeitlichen Weltbildes durch die Metaphysik » [La fondazione dell'immagine moderna del mondo a opera della metafisica], pubblicata nel 1950 in *Holzwege* con il titolo *Die Zeit des Weltbildes*).^{*} Il grado e l'indirizzo del rispettivo sapere scientifico, il carattere e la portata della trasformazione pratica dell'ente alla luce di questo mutamento dell'uomo e dell'ente nel suo insieme non arrivano mai al percorso della storia stessa dell'esse-

^{*} Ora in HGA, V, 75-113, trad. it. *L'epoca dell'immagine del mondo*, in M. Heidegger, *Sentieri interrotti*, cit., pp. 71-101.

re, e servono, intesi in base al compito della meditazione, sempre e soltanto come superficie, la quale si presenta e si spaccia per il reale in assoluto.

La mancanza di senso in cui si compie la trama metafisica dell'età moderna è conoscibile come il compimento essenziale di questa epoca soltanto se viene vista congiuntamente a quel cambiamento dell'uomo in *subiectum* e alla determinazione dell'ente come rappresentatezza e fabbricatezza (*Vor- und Herstelltheit*) di ciò che è oggetto. Si vede allora che la mancanza di senso è la conseguenza prefigurata della definitività dell'inizio della metafisica moderna. La verità come certezza diventa la concordia instaurabile con l'ente nel suo insieme, predisposto per l'assicurazione della sussistenza dell'uomo riposto solo su se stesso. Questa concordia non è né imitazione né immedesimazione nell'ente vero « in sé », ma è superpotenziamento calcolante (*verrechnende Übermächtigung*) dell'ente mediante lo sprigionamento dell'entità nella macchinazione. Quest'ultima vuol dire quella essenza dell'entità che si predispone alla fattività (*Machsamkeit*) in cui tutto viene prima statuito (*ausgemacht*) come fattibile in vista della sua fattibilità (*Machbarkeit*). Corrispondentemente a questo statuire, il rappresentare è il calcolante, assicurante misurare passo per passo gli orizzonti che delimitano tutto il percettibile, la sua spiegabilità e la sua utilizzazione.

L'ente viene lasciato libero nelle sue possibilità di divenire, viene stabilizzato in esse in quanto frutto di macchinazione. La verità come concordia assicurante dà alla macchinazione la preminenza esclusiva. Dove la certezza diventa l'unica cosa, rimane essenziale soltanto l'ente, e mai più l'entità stessa, per non parlare poi della sua radura. *La mancanza di radura* (das Lichtungs-lose) *dell'essere è la mancanza di senso* (Sinnlosigkeit) *dell'ente nel suo insieme*.

La soggettività del *subiectum*, la quale non ha nulla a che fare con l'isolamento nell'*ego*, si compie nella calcolabilità e nell'installabilità di tutto il vivente, nella *rationalitas* della *animalitas*, in cui il « superuomo » trova la sua essenza. L'estremo della soggettività è poi raggiunto quando prende piede la parvenza che i « soggetti » siano scomparsi a vantaggio di una qualche servitù che si propaga. Con il compimento dell'età moderna la storia si consegna alla storiografia, la quale è della stessa essenza

della tecnica. L'unità di queste potenze della macchinazione fonda una posizione di potere dell'uomo, il cui essenziale carattere violento può consolidare la sua sussistenza soltanto nell'orizzonte della mancanza di senso e, incalzandosi incessantemente, restare sottomesso all'offerta superiore.

6

Nell'eterno ritorno dell'uguale l'essenza, appartenente alla storia finale, dell'ultima interpretazione metafisica dell'entità come volontà di potenza è concepita in modo tale da negare all'essenza della verità ogni possibilità di diventare la cosa più problematica, e la mancanza di senso che ottiene così il potere determina in modo incondizionato l'orizzonte dell'età moderna e ne provoca come effetto il compimento. Quest'ultimo, però, non si mostra affatto a tale età stessa – cioè alla coscienza storiografico-tecnica che essenzialmente la spinge e la assicura – come sclerotizzazione e fine di qualcosa di raggiunto, ma come liberazione nel continuo incedere-andando-via-dasé verso potenziamenti di tutto in tutto. Lo smisurato si è velato nella forma della potenza che si superpotenzia quale unica cosa stabile, e in tale velamento può diventare perfino la misura. Da una siffatta misura (dalla smisuratezza dell'offrire di più) si possono tagliare i bastoni e vincastri in base ai quali chiunque può misurare, stimare e, a sua volta, effettuare per chiunque qualcosa di impressionante e con ciò dar prova di se stesso. Questa prova vale al tempo stesso come avverarsi dei fini, delle vie e degli ambiti dell'efficacia istituita. Ogni cosa fattibile conferma ogni artefatto, ogni artefatto strilla per avere fattibilità, ogni agire e pensare si è dato a stabilire cose fattibili. Ovunque e sempre la macchinazione, che si cela nella parvenza dell'ordine-guida moderato, spinge l'ente a occupare l'unico rango e fa dimenticare l'essere. Ciò che propriamente accade è l'abbandono dell'ente da parte dell'essere: cioè che l'essere lascia l'ente a esso stesso e *in questo si rifiuta*.

In quanto questo *rifiuto* (*Verweigerung*) viene esperito, è già accaduta una radura dell'essere, giacché tale rifiuto non è niente, non è nemmeno qualcosa di negativo, un mancare e una interruzione (*Abbruch*). È la prima,

iniziale manifestazione dell'essere nella sua problematicità – in quanto essere.

Tutto sta nel rendersi insistenti in questa radura avvenuta a opera dell'essere stesso e mai fatta ed escogitata da noi. Noi dobbiamo smettere la mania dell'avere, e imparare che da coloro che verranno si pretende qualcosa di insolito e di unico.

La verità annuncia il dominio della *sua* essenza: la radura del velarsi. La storia è storia dell'essere. Quelli che, colpiti dalla radura del rifiuto, non fanno che perdere il senno (*rat-los werden*) dinanzi a ciò, rimangono dei superficiali nella meditazione i quali, avendo troppo a lungo folleggiato attraverso l'ente, sono diventati così estranei all'essere che non sono nemmeno capaci di averne sfiducia con fondamento. Ancora del tutto impigliati nella schiavitù della metafisica che si pretende da tempo rimossa, si cercano scappatoie in qualcosa di retrostante e di soprasensibile. Ci si rifugia nella mistica (la mera immagine rovesciata della metafisica) o ci si richiama, rimanendo nell'atteggiamento del calcolare, ai « valori ». I « valori » sono gli ideali definitivamente tramutati nella dimensione del calcolo, suscettibili unicamente di essere adoperati per la macchinazione: la cultura e i valori culturali come mezzi propagandistici, i prodotti dell'arte come oggetti finalizzati alla mostra e come materiale per l'allestimento di carri allegorici nelle sfilate.

Non si sa, e non si azzarda, l'altra cosa che in futuro sarà l'unica perché è già essenzialmente presente (*west*), anche se infondata, nel primo inizio della nostra storia: la verità dell'essere – l'insistenza (*Inständigkeit*) in essa, in base alla quale soltanto mondo e terra, contendendo, conquistano per l'uomo la loro essenza, e questi esperisce in tale contesa la replica (*Entgegnung*) della sua essenza al dio dell'essere. Gli dèi finora esistiti sono gli dèi già-stati.

Il compimento della metafisica come compimento essenziale dell'età moderna è una fine soltanto perché il suo fondamento storico è già il trapasso nell'altro inizio. Questo però non balza via dalla storia del primo inizio, non rinnega il già-stato, ma ritorna nel fondamento del primo inizio e assume con questo ritorno un'altra stabilità. Essa non si determina in base al mantenimento di ciò che è di volta in volta presente. Si dispone a preservare il venturo. Con ciò il già-stato del primo inizio viene costretto a riposare sul fondo abissale (*Abgrund*) del suo

fondamento finora infondato e a diventare, solo così, storia.

Il trapasso (*Übergang*) non è pro-gresso (*Fort-schritt*) e non è nemmeno lo slittare, da parte di ciò che è stato finora, nel nuovo. Il trapasso è il senza-trapasso, il continuo, poiché rientra nella decisione dell'inizialità dell'inizio. Quest'ultimo non si lascia cogliere mediante ritorni storiografici o mediante la cura storiografica del tradizionale. L'inizio è soltanto nell'iniziare. L'inizio è: tradizione (*Über-lieferung*). La preparazione a un tale inizio (*Anfang*) si fa carico di quel domandare che trasmette (*überantwortet*) coloro che domandano a qualcosa che risponde. Il domandare iniziale non risponde mai esso stesso. Gli rimane soltanto il pensare che dispone l'uomo all'ascolto della voce dell'essere e lo fa diventare disponibile (*ge-fügig*) alla guardia della verità dell'essere.

V

IL NICHILISMO EUROPEO

I cinque titoli capitali nel pensiero di Nietzsche

Il primo impiego filosofico della parola « nichilismo » risale presumibilmente a Friedrich Heinrich Jacobi. Nella sua missiva a Fichte, la parola « nichilismo » ricorre molto spesso. Vi si dice così:

« In verità, mio caro Fichte, non deve infastidirmi se Lei, o chicchessia, vuole chiamare *chimerismo* quello che io contrappongo all'idealismo, a cui muovo il rimprovero di *nichilismo...* » (Fr. H. Jacobi, *Werke*, G. Fleischer, Leipzig, vol. III, 1816, p. 44; da: « Jacobi an Fichte », apparso per la prima volta nell'autunno 1799).¹

La parola « nichilismo » entrò in circolazione più tardi a opera di Turgenev, per denominare la concezione secondo la quale soltanto l'ente accessibile alla percezione sensibile, cioè esperito di persona, è reale ed essente, e nient'altro. Con ciò viene negato tutto quello che è fondato sulla tradizione, sull'autorità e su una validità altrimenti determinata. Per questa visione del mondo si adopera però il più delle volte la designazione di « positivismo ». La parola « nichilismo » viene adoperata da Jean Paul nella sua *Vorschule der Ästhetik* [Propedeutica all'este-

1. Debbo al dott. Otto Pöggeler il rimando a Friedrich Heinrich Jacobi, fornito durante la correzione delle bozze.

tica], parr. 1 e 2, per designare la poesia romantica come un nichilismo poetico. A tal proposito va confrontato il discorso di Dostoevskij su Puškin del 1880 (*Sämtliche Werke*, a cura di Arthur Moeller van den Bruck, con la collaborazione di Dmitri Merežkovskij, Piper, München, sezione seconda, vol. XII: *Literarische Schriften*, 1913, pp. 95 sgg.). Il passo in questione recita:

«Venendo invece al mio discorso, vi volevo solamente spiegare i quattro punti seguenti, relativi al significato di Puškin per la Russia:

«1) che Puškin, con il suo spirito profondo, penetrante e altamente dotato, e con il suo cuore autenticamente russo, è stato il primo a scoprire, e a riconoscere per quello che è, questa manifestazione patologica e importante nella nostra *intelligencija*, nella nostra società sradicata, senza terreno, che crede di stare di gran lunga al di sopra del popolo. Egli l'ha riconosciuta, e ha saputo metterci plasticamente davanti agli occhi il tipo del nostro uomo russo negativo: l'uomo che non ha pace e che non sa accontentarsi di nulla di ciò che sussiste, che non crede nella terra patria e nelle forze di questa terra patria, che nega nel suo fondamento ultimo la Russia e se stesso (o più esattamente, la sua classe sociale, l'intero ceto dell'*intelligencija* a cui anch'egli appartiene e che si è svincolato dalla terra del nostro popolo), che non ha più niente in comune con i suoi compagni del popolo, e che pure soffre sinceramente di tutto questo. Aleko e Onegin di Puškin hanno evocato nella nostra letteratura una quantità di figure simili alla loro».

Per Nietzsche, tuttavia, il nome «nichilismo» significa essenzialmente «di più». Nietzsche parla del «nichilismo europeo». Non intende con ciò il positivismo che sorge intorno alla metà del XIX secolo e la sua espansione geografica in Europa; «europeo» ha qui un significato storico e vuol dire lo stesso che «occidentale» nel senso della storia occidentale. Nietzsche adopera il nome «nichilismo» per indicare il movimento storico da lui riconosciuto per la prima volta, ma che domina già i secoli precedenti e che darà l'impronta al prossimo, e di cui egli compendia l'interpretazione più essenziale nella breve sentenza: «Dio è morto». Cioè: il «Dio cristiano» ha

perduto il suo potere sull'ente e sulla destinazione dell'uomo. Il «Dio cristiano» è al tempo stesso la rappresentazione-guida che sta per il «soprasensibile» in generale e per le sue diverse interpretazioni, per gli «ideali» e le «norme», per i «principi» e le «regole», per i «fini» e i «valori» instaurati «sopra» l'ente per dare all'ente nel suo insieme uno scopo, un ordine e – come in breve si dice – per «dargli un senso». Il nichilismo è quel processo storico attraverso il quale il «soprasensibile» diventa caduco e nullo nel suo dominio e di conseguenza l'ente stesso perde il suo valore e il suo senso. Il nichilismo è la storia dell'ente stesso attraverso la quale la morte del Dio cristiano, lentamente ma inarrestabilmente, viene alla luce. Può essere che si creda ancora a questo Dio e che il suo mondo venga ritenuto «reale», «efficace» e «determinante». Ciò assomiglia a quel processo per cui la parvenza luminosa di una stella spenta da millenni continua a rilucere, ma rimane, con questo suo rilucere, una mera «parvenza». Per Nietzsche, quindi, il nichilismo non è affatto una veduta qualsiasi, «sostenuta» da un qualcuno qualsiasi, né un «avvenimento» (*Begebenheit*) storico qualunque tra molti altri che possa essere registrato in termini storiografici. Il nichilismo è piuttosto quell'evento (*Ereignis*) che dura da tempo e nel quale la verità sull'ente nel suo insieme muta e si spinge verso una fine da essa determinata.

La verità sull'ente nel suo insieme si chiama fin dall'antichità «metafisica». Ogni epoca, ogni umanità, è retta da una rispettiva metafisica e da essa è posta in un determinato rapporto con l'ente nel suo insieme e quindi anche con se stessa. La fine della metafisica si svela quale decadenza del dominio del soprasensibile e degli «ideali» che ne scaturiscono. La fine della metafisica, tuttavia, non significa affatto un cessare della storia. È l'inizio di un prendere sul serio questo «evento»: «Dio è morto». Tale inizio è già in corso. Nietzsche stesso intende la sua filosofia come l'introduzione dell'inizio di una nuova epoca. Egli vede già il secolo venturo, l'odierno secolo XX, come l'inizio di un'epoca i cui rivolgimenti non possono esserè paragonati a quelli finora noti. Le scene del teatro del mondo possono anche rimanere per qualche tempo quelle vecchie, ma il dramma che si sta recitando è già un altro. Il fatto che in tale processo i fini dati finora

scompaiano e che i valori finora in vigore si svalutino non viene più esperito come un mero annientamento e lamentato come mancanza e perdita, ma è salutato come liberazione, promosso come guadagno definitivo e riconosciuto come *compimento*.

Il « nichilismo » è la verità, divenuta sovrana, secondo la quale tutti i fini dell'ente finora dati sono venuti a cadere. Ma con il mutamento del riferimento tradizionale ai valori-guida, il nichilismo si compie anche in vista del compito libero e genuino di una *nuova* posizione di valori. Il nichilismo in sé compiuto, e determinante per l'avvenire, può essere designato come il « *nichilismo classico* ». Nietzsche connota la propria « metafisica » con questo nome e la concepisce come il « contromovimento » che si oppone a ogni altro movimento finora esistito. Il nome « nichilismo » perde perciò il suo significato meramente nichilistico con il quale venivano intesi un annientamento e una distruzione dei valori finora validi e la mera nullità dell'ente e la mancanza di prospettive della storia umana.

« Nichilismo », pensato come nichilismo classico, ora significa invece la liberazione *dai* valori finora validi, come liberazione *per* una *trasvalutazione* di tutti (questi) valori. Parlare della « trasvalutazione di tutti i valori finora validi » serve a Nietzsche – accanto alla parola-guida « nichilismo » – come l'altro *titolo capitale* mediante il quale la propria posizione metafisica di fondo si assegna, entro la storia della metafisica occidentale, il proprio luogo e la propria destinazione.

Leggendo il titolo « trasvalutazione dei valori » noi pensiamo che al posto dei valori finora validi vengano messi valori mutati. Ma « trasvalutazione » significa per Nietzsche che proprio « il posto » dei valori finora validi scompare, e non solo che questi ultimi vengono a cadere. Ciò implica che il carattere e la direzione della posizione di valori e la determinazione dell'essenza dei valori mutano. La trasvalutazione pensa per la prima volta l'essere come valore. Con essa la metafisica incomincia a essere pensiero dei valori. Fa parte di questo mutamento il fatto che non soltanto i valori finora validi soggiacciono a una svalutazione, ma che soprattutto il *bisogno* di valori del tipo e nel posto che si sono avuti finora – cioè nel soprassensibile – venga *sradicato*. Lo sradicamento dei bisogni che si sono avuti finora accade nel modo più sicuro me-

dante una educazione alla crescente ignoranza dei valori finora validi, mediante una estinzione della storia che c'è stata finora, seguendo la via di una *trascrizione* dei suoi tratti fondamentali. La « trasvalutazione dei valori finora validi » è in un primo momento il cambiamento della posizione di valori che c'è stata finora e l'« allevamento » di un nuovo bisogno di valori.

Se una tale trasvalutazione di tutti i valori finora validi deve essere non soltanto messa in atto, ma anche fondata, a tal fine occorre un « nuovo principio », cioè la posizione di ciò in base a cui l'ente nel suo insieme deve essere nuovamente determinato in modo decisivo. Ma se questa interpretazione dell'ente nel suo insieme non deve avvenire partendo da un soprassensibile posto prima « sopra » di esso, allora i nuovi valori e la loro misura possono essere attinti soltanto dall'ente stesso. L'ente stesso ha perciò bisogno di una nuova interpretazione mediante la quale il suo carattere fondamentale venga determinato in modo tale da essere reso atto a servire come « principio » per scrivere una nuova tavola di valori e come misura per una corrispondente gerarchia.

Se la fondazione della verità sull'ente nel suo insieme costituisce l'essenza della metafisica, allora la trasvalutazione di tutti i valori, in quanto fondazione del principio di una nuova posizione di valori, è in sé metafisica. Quale carattere fondamentale dell'ente nel suo insieme Nietzsche riconosce e pone ciò che egli chiama « volontà di potenza ». Con questo concetto non è soltanto definito *che cosa* l'ente è nel suo essere. Questo titolo, « volontà di potenza », da Nietzsche in poi diventato assai corrente, contiene per lui l'interpretazione dell'essenza della *potenza*. Ogni potenza è potenza soltanto in quanto e fintanto che è più-potenza, cioè potenziamento della potenza. La potenza può mantenersi in se stessa, cioè nella sua essenza, soltanto oltrepassando e sorpassando il grado di potenza di volta in volta raggiunto, dunque oltrepassando e superando se stessa, diciamo: *superpotenziandosi*. Non appena la potenza rimane ferma a un certo grado di potenza, diventa già impotenza. « Volontà di potenza » non significa mai solo un « romantico » desiderare e aspirare di prendere il potere da parte di chi ne è privo, ma « volontà di potenza » significa: la potenza che si conferisce il potere del proprio superpotenziamento.

« Volontà di potenza » è insieme il nome per indicare il

carattere fondamentale dell'ente e l'essenza della potenza. Invece di « volontà di potenza » Nietzsche dice spesso, e in modo facilmente fraintendibile, « forza ». Che Nietzsche concepisca il carattere fondamentale dell'ente come volontà di potenza non è invenzione e arbitrio di un visionario andato fuori strada per dare la caccia a chimere. È l'esperienza fondamentale di un *pensatore*, cioè di uno di quei singoli che non hanno scelta, e che devono piuttosto esprimere ciò che l'ente di volta in volta è nella storia dell'essere. Tutto l'ente, in quanto è ed è *così* com'è, è: « volontà di potenza ». Questo titolo indica ciò da cui ogni posizione di valori parte e ciò a cui ritorna. Tuttavia, dopo quanto detto, la nuova posizione di valori è « trasvalutazione di tutti i valori finora validi » non soltanto in quanto al posto di questi ultimi pone, quale valore supremo, la potenza, ma soprattutto, e prima ancora, in quanto la potenza stessa, e *soltanto essa*, pone i valori, li mantiene in vigore e decide da sola sulla possibile giustificazione di una posizione di valori. Se tutto l'ente è volontà di potenza, allora « ha » valore ed « è » un valore soltanto ciò che realizza pienamente la potenza nella sua essenza. Ma la potenza è potenza soltanto come potenziamento della potenza. La potenza, quanto più essenzialmente è potenza e quanto più unicamente determina tutto l'ente, tanto più non riconosce nient'altro all'infuori di sé come avente un valore (*werthhaft*) e di valore (*wertvoll*). Ciò implica: la volontà di potenza, in quanto principio della nuova posizione di valori, non tollera nessun altro fine all'infuori dell'ente nel suo insieme. Poiché però tutto l'ente in quanto volontà di potenza, cioè in quanto incessante superpotenziarsi, deve essere *un costante « divenire »*, ma questo « divenire » non può mai muoversi andando « via », « oltre », « verso un fine » *al di fuori di sé*, bensì piuttosto, nel vortice del potenziamento della potenza, ritorna costantemente solo a questa, anche l'ente nel suo insieme, in quanto è questo divenire secondo la potenza, deve a sua volta continuamente ritornare e apportare l'uguale.

Il carattere fondamentale dell'ente in quanto volontà di potenza si determina perciò al tempo stesso come l'« eterno ritorno dell'uguale ». Con ciò nominiamo un altro titolo capitale della metafisica di Nietzsche e alludiamo per di più a qualcosa di essenziale: *soltanto* partendo dall'essenza sufficientemente compresa della volontà

di potenza si capisce perché l'essere dell'ente nel suo insieme deve essere eterno ritorno dell'uguale; e viceversa: soltanto partendo dall'essenza dell'eterno ritorno dell'uguale si possono cogliere l'intimo nocciolo essenziale della volontà di potenza e la sua necessità. La denominazione « volontà di potenza » dice *che cosa* l'ente è secondo la sua « essenza » (costituzione). La denominazione « eterno ritorno dell'uguale » dice *come* l'ente che ha una siffatta essenza deve essere nel suo insieme.

Rimane qui da considerare il fatto decisivo, cioè che Nietzsche dovette pensare l'eterno ritorno dell'uguale *prima* della volontà di potenza. Il pensiero più essenziale viene pensato per primo.

Quando Nietzsche stesso ribadisce che l'essere, in quanto « vita », è essenzialmente « *divenire* », non intende con questo concetto sommario di « divenire » un continuo procedere all'infinito verso un fine ignoto, né pensa un confuso ribollire e infuriare di istinti scatenati. La denominazione, approssimativa e da tempo logora, di « divenire » vuol dire: superpotenziamento della potenza come essenza della potenza la quale, in conformità con la sua natura, ritorna a se stessa e ritorna costantemente nel suo carattere.

L'eterno ritorno dell'uguale fornisce contemporaneamente la più acuta interpretazione del « nichilismo classico » che ha incondizionatamente annientato ogni fine al di fuori e al di sopra dell'ente. Per questo nichilismo la sentenza « Dio è morto » non significa soltanto l'impotenza del Dio dei cristiani, ma l'impotenza di ogni soprasensibile a cui l'uomo dovrebbe o vorrebbe sottoporsi. Questa impotenza significa però la dissoluzione dell'ordine che c'è stato finora.

Con la trasvalutazione di tutti i valori finora validi è perciò rivolto all'uomo l'illimitato invito a innalzare incondizionatamente, da sé, mediante se stesso e al di sopra di se stesso, le « nuove insegne » sotto le quali deve essere attuata l'istituzione in un nuovo ordine dell'ente nel suo insieme. Poiché il « soprasensibile », l'« aldilà » e il « cielo » sono stati annientati, rimane soltanto la « terra ». Il nuovo ordine deve essere quindi: l'incondizionato dominio della pura potenza sull'orbe terrestre a opera dell'uomo; non a opera di un uomo qualsiasi, e meno che meno a opera dell'umanità che c'è stata finora e che è

vissuta sotto i valori tradizionali. A opera di quale uomo allora?

Con il nichilismo, cioè con la trasvalutazione di tutti i valori finora validi, in mezzo all'ente in quanto volontà di potenza e al cospetto dell'eterno ritorno dell'uguale, si rende necessaria una nuova posizione dell'essenza dell'uomo. Tuttavia, poiché «Dio è morto», solo l'uomo stesso può essere ciò che deve diventare misura e centro per l'uomo: il «tipo», la «forma» dell'umanità che si assume il compito della trasvalutazione di tutti i valori nell'unica potenza della volontà di potenza e che medita di prendere il dominio incondizionato sull'orbe terrestre. Il nichilismo classico, che in quanto trasvalutazione di tutti i valori finora validi esperisce l'ente come volontà di potenza e che può ammettere l'eterno ritorno dell'uguale quale unico «fine», deve fare sì che l'uomo stesso – cioè l'uomo che c'è stato finora – si «superi» e crei quale misura la figura del «superuomo». Per questo in *Così parlò Zarathustra*, nella quarta parte, nel capitolo «Dell'uomo superiore», sezione seconda, si dice: «Ebbene! Coraggio! Voi uomini superiori! Solo ora il monte partorirà il futuro degli uomini. Dio è morto: ora noi vogliamo, – che viva il superuomo» (V, 418 [VI, 1, 349]).

Il superuomo è la forma suprema della più pura volontà di potenza, cioè dell'unico valore. Il superuomo, il dominio incondizionato della pura potenza, è il «senso» (il fine) di ciò che unicamente è, cioè della «terra». «Non "umanità", bensì *superuomo* è il fine» (*La volontà di potenza*, n. 1001 [VII, II, 192] e 1002 [VIII, II, 227, n. 11 (21)]). Il superuomo, ad avviso e opinione di Nietzsche, non è un mero ingrandimento dell'uomo che c'è stato finora, ma è quella forma sommamente univoca di umanità che si porta al potere, in quanto incondizionata volontà di potenza, in ogni uomo in gradi diversi, conferendogli così l'appartenenza all'ente nel suo insieme, cioè alla volontà di potenza, e dimostrando che egli è un vero «ente», vicino alla realtà e alla «vita». Il superuomo si lascia semplicemente alle spalle l'uomo dei valori finora validi, lo «sorpassa» (übergeht) e trasferisce la giustificazione di tutti i diritti e la posizione di tutti i valori nell'attuarsi della pura potenza. Ogni agire e ogni operare valgono come tali soltanto in quanto servono all'allevamento e all'allevamento e al potenziamento della volontà di potenza.

I cinque titoli capitali indicati – «nichilismo», «trasvalutazione di tutti i valori finora validi», «volontà di potenza», «eterno ritorno dell'uguale», «superuomo» – mostrano la metafisica di Nietzsche sempre sotto un riguardo, il quale determina però ogni volta il tutto. La metafisica di Nietzsche è perciò capita se, e soltanto se, ciò che viene nominato nei cinque titoli capitali può essere pensato, cioè esperito in modo essenziale, nella sua coappartenenza originaria, per ora solo accennata. Si può dunque sapere che cosa sia il «nichilismo» nel senso di Nietzsche soltanto se capiamo nello stesso tempo, e nella loro connessione, che cosa sia la «trasvalutazione di tutti i valori finora validi», che cosa la «volontà di potenza», che cosa l'«eterno ritorno dell'uguale» e chi il «superuomo». Per questo, seguendo la via opposta che parte da una sufficiente comprensione del nichilismo, può essere già preparato anche il sapere dell'essenza della trasvalutazione, dell'essenza della volontà di potenza, dell'essenza dell'eterno ritorno dell'uguale, dell'essenza del superuomo. Un tale sapere, però, è lo stare nell'attimo che la storia dell'essere ha aperto per la nostra epoca.

Quando parliamo qui di «concetti» (*Begriffe*), di «comprendere concettualmente» (*Begreifen*) e di «pensiero», non si tratta di una mera definizione proposizionale di ciò che si deve immaginare nel nominare i titoli capitali elencati. Comprendere concettualmente significa qui: esperire consapevolmente nella sua essenza ciò che si è nominato e quindi riconoscere in quale attimo della storia occulta dell'Occidente noi «stiamo»; significa riconoscere se noi *stiamo* o cadiamo o già ci troviamo in esso, o se invece non abbiamo alcun presentimento dell'una cosa né siamo toccati dall'altra, ma ci lasciamo soltanto andare nelle illusioni dell'opinare del giorno e dell'operare abituale e non facciamo che trascinarci in giro nel mero malcontento personale. Il sapere del pensiero non ha, in quanto presunta «dottrina» meramente «astratta», come semplice conseguenza un comportamento (*Verhalten*) pratico. Il sapere del pensiero è in sé un *portamento* (*Haltung*), che non viene portato (*gehalten*) nell'essere da un ente qualsiasi, ma dall'essere stesso.

Pensare il «nichilismo», perciò, non vuol dire nemmeno avere in testa «meri pensieri» al riguardo, ed evitare, da spettatore, la realtà. Pensare il «nichilismo» significa piuttosto stare in ciò in cui tutte le gesta e tutte le realtà

di questa epoca della storia occidentale hanno il loro tempo e il loro spazio, il loro fondamento e i loro sfondi, le loro vie e le loro mete, il loro ordine e la loro giustificazione, la loro certezza e la loro insicurezza – in una parola: la loro « verità ».

In base alla necessità di dover pensare l'essenza del « nichilismo » in connessione con la « trasvalutazione di tutti i valori », con la « volontà di potenza », con l'« eterno ritorno dell'uguale » e con il « superuomo », si può già presumere che l'essenza del nichilismo abbia molti significati, molti stadi e molte forme. Il nome « nichilismo » consente quindi un impiego molteplice. Si può abusare della denominazione « nichilismo » come di una rumorosa etichetta priva di contenuto, che deve dissuadere, diffamare e fare sì che colui che ne abusa venga illuso e dimentichi la propria spensieratezza. Ma possiamo anche esperire tutta la gravità di ciò che la denominazione dice nel senso di Nietzsche. Ciò significa allora: pensare la storia della metafisica occidentale come il fondamento della nostra propria storia e cioè delle decisioni venture. Possiamo infine pensare in modo ancora più essenziale ciò che Nietzsche pensò con questo nome, concependo il « nichilismo classico » di Nietzsche come *quel* nichilismo la cui « classicità » consiste nel fatto che esso deve inconsapevolmente opporre l'estrema resistenza alla consapevolezza della sua più intima essenza. Il nichilismo classico si svela allora come quel compimento del nichilismo in cui quest'ultimo si ritiene sollevato dalla necessità di pensare proprio ciò che costituisce la sua essenza: il *nihil*, il nulla – in quanto velo della verità dell'essere dell'ente.

Nietzsche non ha esposto la sua conoscenza del nichilismo europeo nella compattezza che pure egli aveva presente nel suo intimo, e che noi non possiamo conoscere né potremo mai più « dischiudere » nella sua forma pura in base ai frammenti conservati.

Nell'ambito del suo pensiero, Nietzsche ha nondimeno pensato a fondo in tutte le direzioni e gli stadi e i modi essenziali ciò che è inteso con la denominazione « nichilismo », e ha fissato questi pensieri in stesure di diversa ampiezza e di diversa incisività. Una parte, ma soltanto una parte, scelta in maniera a tratti *arbitraria* e *casuale*, è raccolta a posteriori nel libro che fu raccozzato alla meglio dopo la morte di Nietzsche, ricavandolo dal suo lascito, e che è noto con il titolo di *Volontà di potenza*. I brani

ricavati dal lascito sono, per il carattere che hanno, del tutto diversi fra loro: riflessioni, meditazioni, definizioni, massime, imperativi, pronostici, schizzi di ragionamenti più lunghi e brevi promemoria. *Questi brani scelti* sono distribuiti secondo i titoli dei quattro libri. In questa distribuzione, tuttavia, i brani non furono affatto messi insieme, per comporre il libro di cui dal 1906 disponiamo, secondo l'ordine cronologico della loro prima stesura o della loro rielaborazione, ma furono accostati secondo un piano proprio dei curatori, non perspicuo né convincente. Nel libro così confezionato sono stati accozzati e mescolati l'uno con l'altro, in maniera arbitraria e sconsiderata, ragionamenti di periodi completamente diversi e che stanno su piani e prospettive diversi del domandare. Tutto ciò che è pubblicato in questo « libro » è, sì, stato stilato da Nietzsche, eppure Nietzsche non lo ha mai pensato *così*.

I brani sono numerati in ordine progressivo dal n. 1 al n. 1067 e in base all'indicazione numerica possono essere facilmente ritrovati nelle diverse edizioni. Il primo libro – « Il nichilismo europeo » – comprende i numeri dall'1 al 134. Tuttavia, non dobbiamo qui discutere in quale misura anche altri brani del lascito, che furono sistemati nei libri seguenti o che non furono nemmeno accolti in questo libro postumo, rientrano con lo stesso diritto, anzi, addirittura a maggior diritto sotto il titolo capitale « Il nichilismo europeo ». Vogliamo infatti pensare a fondo il pensiero *nietzscheano* del nichilismo in quanto sapere di un pensatore che pensa oltre nella storia mondiale. Siffatti pensieri non sono mai il mero parere di questo singolo uomo; ancor meno sono la tanto menzionata « espressione del suo tempo ». I pensieri di un pensatore del rango di Nietzsche sono la risonanza della storia dell'essere non ancora riconosciuta nella parola che l'uomo storico parla come la sua « lingua ».

Noi, oggi, non sappiamo però la ragione per la quale il nocciolo intimo della metafisica di Nietzsche non poté essere reso pubblico da parte sua, ma sta nascosto nel lascito; sta *ancora* nascosto, benché questo lascito, nella sostanza, sia stato reso accessibile, pur in una forma assai fraintendibile.

Il nichilismo come « svalutazione dei valori supremi »

Da quanto si è notato sul carattere del libro postumo *La volontà di potenza* è facile arguire che noi non possiamo, ovviamente, prendere in esame le singole annotazioni semplicemente seguendone la successione numerica. In tale procedimento ci affideremmo alle oscillazioni, prive di una meta precisa, della compilazione dei testi confezionata dai curatori, e mescoleremmo di continuo, indiscriminatamente, pensieri di periodi diversi, cioè appartenenti a livelli diversi e a diverse direzioni del domandare e del dire. Invece di fare questo, scegliamo singoli brani. Per questa scelta sono determinanti tre cose:

1) Il brano deve essere del periodo della massima lucidità e della più acuta intelligenza; sono tali gli ultimi due anni, 1887 e 1888.

2) Il brano deve contenere possibilmente il nocciolo essenziale del nichilismo, esporlo in termini sufficientemente ampi e mostrarcelo sotto tutti gli aspetti essenziali.

3) Il brano deve essere adatto a portare sul terreno adeguato il confronto con il pensiero nietzscheano del nichilismo.

Queste tre condizioni non sono stabilite arbitrariamente; esse scaturiscono dall'essenza della posizione metafisica di fondo di Nietzsche, così come tale essenza si determina in base alla meditazione sull'inizio, sul corso e sul compimento della metafisica occidentale nel suo insieme.

Nella nostra meditazione sul nichilismo europeo non aspiriamo a richiamare e a illustrare in modo completo tutte le dichiarazioni di Nietzsche al riguardo. Noi vorremmo capire l'intima essenza di questa storia designata con il nome di nichilismo, per avvicinarci così all'essere di ciò che è. Se a volte adduciamo dichiarazioni parallele, anzi, annotazioni che dicono le stesse cose, bisogna sempre tenere presente che esse provengono da un altro livello di pensiero e offrono il loro pieno contenuto soltanto se nel contempo questo livello, che spesso si sposta in modo impercettibile, viene anch'esso determinato. Importante non è conoscere tutti i « passi » relativi al « tema » del nichilismo; rimane invece essenziale che noi, sulla scorta di brani adeguati, riusciamo a trovare un collegamento durevole con ciò di cui essi dicono.

Soddisfa le tre condizioni menzionate il brano n. 12.

La stesura avvenne nel periodo tra il novembre 1887 e il marzo 1888. Il brano reca il titolo « Caduta dei valori cosmologici » (XV, 148-51 [VIII, 11, 256-59]). Prendiamo inoltre i brani n. 14 e n. 15 (XV, 152-53 [VIII, 11, 15, n. 9 (39) e 15-16, n. 9 (41)]). Introduciamo la meditazione con una annotazione di Nietzsche che risale allo stesso periodo e che è stata posta dai curatori, a ragione, all'inizio del libro. Essa dice:

« Che cosa significa nichilismo? – *che i valori supremi si svalutano*. Manca il fine; manca la risposta al “perché?” » (XV, 145 [VIII, 11, 12]).

Questa breve annotazione contiene una domanda, la risposta alla domanda e una delucidazione della risposta. Si domanda dell'essenza del nichilismo. La risposta dice: « *Che i valori supremi si svalutano* ». Da questa risposta veniamo subito a sapere ciò che è decisivo per ogni comprensione del nichilismo: il nichilismo è un *processo*, il processo della svalutazione, della perdita di valore dei valori supremi. Con questa caratterizzazione non è deciso se il nichilismo esaurisca in questo la sua essenza. Se i valori perdono il loro valore, essi decadono in se medesimi, diventano caduchi. Quale carattere abbia questo processo di « caduta » dei « valori supremi », in quale misura sia un processo *storico* e addirittura il processo fondamentale della nostra storia occidentale, in che modo esso costituisca la storicità della storia della nostra epoca, tutto ciò può essere capito soltanto se prima sappiamo che cosa « è » mai « valore », in che misura si danno valori « supremi » (« sommi ») e *quali* siano questi « valori supremi ».

È vero che la delucidazione della risposta fornisce una indicazione. La svalutazione dei valori, e quindi il nichilismo, consiste nel fatto che manca « il fine ». Ma rimane la domanda: perché un « fine » e a che pro il « fine »? Quale connessione interiore sussiste tra valore e fine? La delucidazione dice: « Manca la risposta al “perché?” ». Nel domandare « perché? » noi chiediamo perché qualcosa è in tale e tal modo; la risposta indica quella che noi chiamiamo la ragione, il fondamento (*Grund*). La domanda si ripete: perché deve esserci un fondamento? A che pro, e in che modo, il fondamento è un fondamento? Come è un fondamento? Quale connessione interiore sussiste tra fondamento e valore?

Già dall'indicazione introduttiva sulla connessione essenziale tra « nichilismo » e « trasvalutazione » di tutti i valori finora validi, e precisamente di quelli supremi, si poteva scorgere che il concetto di valore svolge nel pensiero di Nietzsche un ruolo direttivo. In seguito alla fortuna dei suoi scritti, l'idea di valore è diventata per noi corrente. Si parla dei « valori vitali » di un popolo, dei « valori culturali » di una nazione; si dice che bisogna tutelare e salvare i valori sommi dell'umanità. Si sente dire che « valori preziosi » sono stati messi al sicuro, e si intende con ciò la salvaguardia di opere d'arte da attacchi aerei. « Valori », in quest'ultimo caso, ha lo stesso significato di « beni ». Un « bene » è un ente che « ha » un « valore » particolare; un bene è un bene sul fondamento di un valore, è qualcosa in cui un valore diventa oggetto, dunque un « oggetto di valore ».

E che cosa è un valore? Noi conosciamo come « valore », per esempio, la libertà di un popolo, ma, daccapo, qui intendiamo in fondo la libertà come bene che possediamo o non possediamo. Ma la libertà non potrebbe essere per noi un bene, se essa, in quanto tale, non fosse già prima un valore, un qualcosa che noi stimiamo come ciò che vale quello che vale, come ciò che « importa ». Valore è ciò che vale; soltanto ciò che vale è un valore. Ma che cosa significa « valere »? Vale ciò che svolge un ruolo determinante. Rimane da domandarsi: un valore vale perché è determinante o può essere determinante soltanto perché vale? In questo secondo caso domandiamo di nuovo: che cosa significa: il valore vale? Qualcosa vale perché è un valore oppure è un valore perché vale? Che cosa è il valore stesso, il fatto che esso vale? Il « valere » non è un niente, ma è il modo in cui il valore, e precisamente *in quanto* valore, « è ». Valere è un modo dell'essere. Valore si dà soltanto in un essere-valore.

La domanda del valore e della sua essenza ha il proprio fondamento nella domanda dell'essere. I « valori » sono *accessibili* e in grado di essere determinanti soltanto là dove dei valori vengono stimati, dove l'uno viene preferito o posposto all'altro. V'è un tale stimare e valutare soltanto là dove, *per* un comportamento, « importa » rispettivamente di qualcosa. Qui soltanto si dà come risultato (*er-gibt sich*) ciò a cui qualsiasi comportamento ritorna continuamente come alla prima e ultima cosa. Stimare qualcosa, cioè ritenerlo di valore, significa contempora-

neamente: *indirizzarsi* su esso. Questo indirizzarsi « su », « verso » (« nach »), ha già assunto in sé un « fine ». Pertanto, l'essenza del valore sta in una connessione *intima* con l'essenza del fine. Sforiamo di nuovo l'insidiosa domanda: qualcosa è un fine perché è un valore oppure diventa un valore soltanto in quanto è posto come fine? Forse questo *aut-aut* rimane la formulazione di una domanda ancora insufficiente, la quale non arriva ancora a ciò che è problematico, degno di essere domandato (*das Fragwürdige*).

Si giunge alle stesse riflessioni relativamente al rapporto tra valore e fondamento. Se il valore è ciò che in ogni cosa costantemente importa, allora esso si rivela nel contempo come ciò in cui ha il suo fondamento tutto ciò che in esso viene favorevolmente accolto e ha colà la sua permanenza e la sua sussistenza. Si annunciano qui le stesse domande: qualcosa diventa fondamento perché è ritenuto valore oppure giunge a valere come valore perché è un fondamento? Forse anche qui l'*aut-aut* non ha successo perché le definizioni dell'essenza di « valore » e « fondamento » non possono essere messe sullo stesso piano del definire.

Comunque si risolvano queste domande, si delinea, almeno nei contorni, una connessione interna tra valore, fine e fondamento.

Sennonché, resta ancora non chiarita la cosa più immediata, vale a dire perché mai l'idea di valore domini soprattutto il pensiero di Nietzsche e poi, in ampia misura, il pensiero « ideologico » (« *weltanschaulich* ») dalla fine del secolo scorso in poi. Giacché in verità questo ruolo dell'idea di valore *non è affatto ovvio*. Lo mostra già la rievocazione storica del fatto che solo dalla seconda metà del XIX secolo in poi l'idea di valore si è spinta in primo piano in questa forma esplicita ed è entrata in voga fino a dominare come una ovvietà. Certo, noi ci lasciamo ingannare fin troppo volentieri, dimenticando questo fatto, poiché ogni considerazione storiografica si impadronisce subito del modo di pensare che rispettivamente domina in un presente e lo impiega come filo conduttore lungo il quale considerare e scoprire nuovamente il passato. Gli storiografi sono sempre molto fieri di queste scoperte e non si accorgono che sono già fatte prima che essi incomincino a posteriori il loro mestiere. Così, in seguito all'emergere dell'idea di valore, si è ben presto par-

lato, e si continua a parlare, dei « valori culturali » del Medioevo e dei « valori spirituali » dell'antichità, sebbene nel Medioevo non vi fosse nulla di simile alla « cultura » né nell'antichità nulla di simile allo « spirito » e alla « cultura ». Lo spirito e la cultura come modi fondamentali del comportamento umano, voluti ed esperiti, ci sono soltanto dall'età moderna in poi, e i « valori » come parametri posti per questo comportamento soltanto in età recentissima. Dal che non segue che le età precedenti fossero « prive di cultura » nel senso di uno sprofondamento nella barbarie, ma ne segue soltanto questo: che mai con gli schemi di « cultura » e « incultura », « spirito » e « valore » coglieremo nella sua essenza, per esempio, la storia dell'umanità greca.

Nichilismo, nihil e Niente

Se però rimaniamo alla annotazione di Nietzsche, bisogna allora domandare, prima di tutto il resto, questa sola cosa già detta: che cosa ha a che fare il nichilismo con i valori e con la loro svalutazione? Infatti, come il concetto indica, « nichilismo » vuol dire appunto che tutto l'ente è *nihil* – « niente »; e presumibilmente qualcosa può non valere *niente* perché, e in quanto, prima e in sé è nullo e niente. La determinazione del valore e la valutazione di qualcosa come avente un valore (*werthhaft*), come di valore (*wertvoll*) o senza valore (*wertlos*) si fondano soltanto determinando prima *se* e *come* qualcosa è, oppure se non è « niente ». Il *nihil* e il nichilismo non stanno in una connessione essenziale necessaria con l'idea di valore. Perché il nichilismo viene nondimeno concepito (e senza una particolare fondazione) come « svalutazione dei valori supremi », come « caduta » di valori?

Ora, però, nel concetto e nella parola « niente » il più delle volte risuona subito per noi un tono valutativo, cioè quello del senza valore. Diciamo « niente » là dove una cosa auspicata, presunta, cercata, richiesta, attesa non è lì presente davanti, non è. Se per esempio in qualche luogo si trivella alla ricerca di « giacimenti di petrolio » e la trivellazione non dà risultati, si dice: *non si è trovato* « niente », cioè non si è trovato il giacimento e ciò che vi sta – non si è trovato l'ente cercato. « Niente » significa: il non essere lì presente davanti, il non essere di una cosa, di un

ente. Il « niente », *nihil*, vuol dire quindi l'ente nel suo *essere* ed è pertanto un concetto *ontologico* (*Seinsbegriff*), non un concetto *assiologico* (*Wertbegriff*). (Bisognerebbe pensare su ciò che Jacob Wackernagel dice nelle sue *Vorlesungen über Syntax* [Lezioni di sintassi], serie seconda, 2ª ediz., E. Birkhäuser, Basel, 1928, p. 272: « Nel tedesco *nicht(s)* è insita la parola che in gotico, nella forma *waihts...*, serve a tradurre il greco *πρᾶγμα* »).

Il significato della radice del termine latino *nihil*, sul quale già i Romani hanno riflettuto (*ne-hilum*), a tutt'oggi non è ancora chiarito. Stando al concetto, nel nichilismo si tratta comunque del niente e quindi, in un modo particolare, dell'ente nel suo non essere. Il non essere dell'ente è però considerato come la negazione dell'ente. Di solito pensiamo appunto il « niente » solo nella prospettiva di ciò che è di volta in volta negato. Che nella trivellazione alla ricerca di petrolio non si sia trovato « niente » vuol dire: non si è trovato l'ente cercato. Alla domanda: « c'è petrolio? » si risponde in questo caso: « no ». Trivellando non si è trovato « niente », ma non si è affatto trovato « il Niente », giacché non era per trovare il Niente che si trivellava, né si può assolutamente andarne alla ricerca scavando con l'ausilio di torri di trivellazione e dispositivi simili.

È mai possibile trovare o anche solo cercare il Niente? Oppure esso non ha punto bisogno di essere cercato e trovato poiché « è » *ciò* che meno di tutto noi perdiamo, ossia ciò che non perdiamo mai?

Il Niente non significa qui una particolare negazione di un singolo ente, ma la negazione incondizionata e totale di tutto ciò che è, dell'ente nel suo insieme. Ma allora il Niente, in quanto « negazione » di tutto ciò che è « oggetto », non è più a sua volta un oggetto possibile. Discorrere del Niente e pensare sul Niente risultano allora essere un proponimento « *senza oggetto* » (« *gegenstandslos* »), un vuoto gioco di parole, un gioco che inoltre non sembra accorgersi di fare continuamente a pugni con se stesso, giacché, qualsiasi cosa stabilisca sul Niente, deve sempre dire: il Niente è questo e quest'altro. Perfino se diciamo soltanto: il Niente « è » niente, diciamo evidentemente « di » esso un « è » e lo facciamo diventare un ente, gli attribuiamo ciò che gli deve essere negato.

Nessuno vorrà negare che tali « riflessioni » entrano facilmente in testa e « colpiscono » – fintanto che ci si

muove nell'ambito di ciò che è facilmente intuibile e ci si industria con mere parole e ci si lascia stordire da spensieratezze (*Gedankenlosigkeiten*). Non possiamo in effetti trattare del Niente quale opposizione essenziale (*Gegenwesen*) a tutto ciò che è, se non dicendo: il Niente «è» questo e quest'altro. Ma ciò significa in un primo momento «soltanto» appunto che anche il Niente, perfino il Niente, rimane ancora legato all'«è» e all'essere. Che cosa significano mai «essere» ed «è»? In quelle indicazioni apparentemente acute, così evidenti e già alquanto trite e ritrite sull'impossibilità di dire qualcosa del Niente senza con questo dichiararlo già un ente, si dà a intendere che l'essenza dell'«essere» e dell'«è», che nel discorrere del Niente verrebbe erroneamente attribuita a quest'ultimo, sia la cosa più lampante e meglio chiarita e meno problematica di questo mondo. Si dà l'impressione di essere in possesso della verità sull'«è» e sull'«essere» in modo chiaro e dimostrato e incontrovertibile. Certo, questa opinione è da tempo di casa nella metafisica occidentale. Essa contribuisce a formare il fondamento su cui riposa tutta la metafisica. È appunto per questo che il più delle volte si liquida il Niente in un paragrafetto. Appare come uno stato di cose convincente per chiunque che il Niente «è» il contrario di tutto l'ente.

Il Niente inoltre, a guardare meglio, si rivela essere la negazione dell'ente. Negazione, dire no, non dire, è il contrario dell'affermazione. Esse sono le due forme fondamentali del giudizio, dell'asserzione, del λόγος ἀποφαντικός. Il Niente è, in quanto risultato della negazione, di origine «logica». È vero che l'uomo ha bisogno della «logica» per pensare in modo corretto e ordinato, ma quello che uno pensa soltanto, non necessariamente è già, cioè compare nella realtà come qualcosa di reale. Il Niente che risulta dalla negazione, dal dire no, è un mero prodotto del pensiero, la cosa più astratta che ci sia. Il Niente è assolutamente e semplicemente «niente», ed è quindi la cosa più nulla e dunque ciò che non è degno di alcuna ulteriore attenzione e considerazione. Se il Niente è niente, se il Niente non c'è, allora non può nemmeno darsi che l'ente sprofondi mai nel Niente e che tutto si dissolva nel Niente; allora non ci può essere il processo del diventare-niente. Allora il nichilismo è una illusione.

Se le cose stessero così, potremmo considerare salva la storia occidentale e sbarazzarci di tutti i pensieri relativi

al «nichilismo». Ma forse nel caso del nichilismo le cose stanno in modo diverso. Forse stanno ancora come dice Nietzsche nella *Volontà di potenza*, n. 1 (1885/86): «Il nichilismo è alla porta: da dove ci viene costui, il più inquietante fra tutti gli ospiti?» [VIII, 1, 112]. Nel n. 2 della Prefazione si dice: «Ciò che racconto è la storia dei prossimi due secoli» (XV, 137 [VIII, 11, 392]).

Certo l'opinione comune e la convinzione tradizionale della filosofia hanno ragione: il Niente non è un «ente», un «oggetto». Ma la domanda se questo alcunché di inoggettivo, in quanto determina ciò che è essenzialmente presente (*das Wesende*) dell'essere, invece non «sia», è una domanda che non trova pace. Rimane da domandare se ciò che non è un oggetto, né mai potrà esserlo, «sia» già per questo *il Niente* e se quest'ultimo «sia» un alcunché di «nullo». Si leva la domanda se l'essenza più intima del nichilismo e la potenza del suo dominio non consistano proprio nel ritenere il Niente qualcosa di nullo e il nichilismo un idolatrare il mero vuoto, una negazione che può essere subito controbilanciata da una vigorosa affermazione.

Forse l'essenza del nichilismo consiste nel *non* prendere sul serio la domanda del Niente. In effetti la si lascia inesplorata, si rimane cocciutamente fermi allo schema interrogativo di un *aut-aut* da tempo abituale. Con l'approvazione generale si dice: o il Niente «è» «qualcosa» senz'altro nullo *oppure* deve essere un «ente». Poiché però, evidentemente, il Niente non può mai essere un ente, non rimane che l'altra possibilità, cioè che il Niente sia l'assolutamente nullo. Chi vorrebbe sottrarsi a questa «logica» stringente? Con tutto il rispetto per la «logica», il pensiero corretto può essere chiamato in causa come ultima istanza soltanto se prima si è stabilito che quello che deve essere pensato «correttamente» secondo le regole della «logica» esaurisce pure tutto il pensabile e tutto ciò che è da pensare e che è dato al pensiero come compito.

E se il Niente, in verità, non fosse un ente, ma non fosse nemmeno mai ciò che è soltanto nullo? E se la domanda dell'essenza del Niente non fosse, sulla scorta di quell'*aut-aut*, nemmeno posta in termini sufficienti? E, ancor di più, se la *manca* (Ausbleiben) di questa domanda dispiagata che chiede dell'essenza del Niente fosse la *ra-*

gione (Grund) del fatto che la metafisica occidentale deve cadere vittima del nichilismo? Il nichilismo sarebbe allora, esperito e concepito in modo più originario ed essenziale, quella storia della metafisica che spinge a una posizione metafisica di fondo nella quale il Niente, nella sua essenza, non solo non *può* essere compreso, ma non *vuole* più nemmeno essere capito. Nichilismo significherebbe allora: il non pensare, per essenza, all'essenza del Niente. Forse sta qui la ragione del fatto che Nietzsche stesso viene costretto al nichilismo – dal suo punto di vista – «compiuto». Poiché Nietzsche riconosce, sì, il nichilismo come movimento soprattutto della storia occidentale, ma non è capace di pensare l'essenza del Niente perché non è in grado di cercarla domandando, egli deve diventare il nichilista classico che esprime la storia che sta accadendo ora. Nietzsche riconosce ed esperisce il nichilismo poiché pensa lui stesso in modo nichilistico. Il concetto nietzscheano del nichilismo è esso stesso un concetto nichilistico. Nietzsche non è capace, nonostante tutte le intuizioni, di riconoscere l'essenza occulta del nichilismo perché lo concepisce fin dall'inizio e *soltanto* in base al pensiero del valore come il processo della svalutazione dei valori supremi. Egli deve concepire il nichilismo in tal modo perché, mantenendosi nella traiettoria e nell'ambito della metafisica occidentale, pensa quest'ultima fino in fondo.

Nietzsche interpreta il nichilismo come processo della svalutazione dei valori supremi per il ruolo che il pensiero del valore svolge nella sua formazione, nelle sue vedute e prese di posizione «private». Il pensiero del valore svolge questo ruolo nel pensiero nietzscheano perché Nietzsche pensa *metafisicamente*, nella traiettoria della storia della metafisica. Nella metafisica però, cioè nel nocciolo della filosofia occidentale, il pensiero del valore non è giunto per caso alla posizione di preminenza. Nel concetto di valore si cela un concetto di essere che contiene una interpretazione dell'ente in quanto tale nel suo insieme. Nel pensiero del valore – inconsapevolmente – l'*essenza* (Wesen) dell'essere viene pensata sotto un riguardo determinato e necessario, cioè nella sua malaessenza (*Unwesen*). È quello che occorre mostrare nelle riflessioni seguenti.

Il concetto nietzscheano della cosmologia e della psicologia

L'annotazione di Nietzsche che abbiamo discusso (n. 2) entra, con un primo sguardo, nell'essenza del nichilismo nichilisticamente pensata e apre una veduta nella direzione in cui Nietzsche concepisce il nichilismo. Il nichilismo è il processo della svalutazione dei valori supremi. Il nichilismo è la legalità (*Gesetzlichkeit*) interna di questo processo, la «logica» secondo la quale si svolge la caduta dei valori supremi in modo corrispondente alla loro essenza. In che cosa ha il proprio fondamento questa legalità stessa?

Per la comprensione immediata del concetto nietzscheano del nichilismo come svalutazione dei valori supremi, si tratta ora di riconoscere che cosa si intenda per valori supremi, in quale misura essi contengano una interpretazione dell'ente, perché si giunga necessariamente a questa interpretazione dell'ente secondo i valori, quale mutamento avvenga nella metafisica attraverso questa interpretazione. Rispondiamo a queste domande seguendo la via di una delucidazione del brano n. 12 (XV, 148-51 [VIII, 11, 256-58]; novembre 1887 - marzo 1888).

Il brano è intitolato: «*Caduta dei valori cosmologici*», è diviso in due sezioni, A e B, di ampiezza disuguale, ed è completato da una osservazione conclusiva. La prima sezione A recita:

«Il nichilismo come stato psicologico subentrerà di necessità, *in primo luogo*, se abbiamo cercato in tutto l'accadere un "senso" che in esso non c'è: sicché alla fine chi cerca perde il coraggio. Il nichilismo è allora l'acquistare coscienza del lungo spreco di forze, il tormento dell' "invano", l'insicurezza, la mancanza dell'occasione di riposarsi in qualche modo, di tranquillizzarsi ancora su qualcosa – la vergogna di fronte a se stessi, come se ci si fosse troppo a lungo *ingannati*... Quel senso potrebbe essere stato: l' "adempimento" di un supremo canone morale in tutto l'accadere, l'ordine morale del mondo; o l'accrescimento dell'amore e dell'armonia nei rapporti fra gli esseri; o l'avvicinamento a uno stato universale di felicità; o anche il dirigersi verso uno stato universale del nulla – una meta è ancor sempre un senso. Ciò che è comune a tutte queste rappresentazioni è che si debba *raggiungere* qual-

cosa attraverso il processo stesso – e poi si capisce che col divenire non si mira a *nulla*, non si raggiunge *nulla*... Dunque la delusione su un preteso *scopo del divenire* è una causa del nichilismo: sia in relazione a uno scopo del tutto determinato, sia, in modo più generale, come comprensione dell'insufficienza di tutte le ipotesi finalistiche finora fatte, che riguardano l'intero "sviluppo" (l'uomo *non è più* collaboratore, per non dire centro, del divenire).

« Il nichilismo come stato psicologico subentra, in secondo luogo, quando si è postulata una *totalità*, una *sistemizzazione* e addirittura un'organizzazione in tutto l'accadere e alla sua base: sicché l'anima assetata di ammirazione e venerazione gozzoviglia nella rappresentazione generale di una suprema forma di dominio e amministrazione (se si tratta dell'anima di un logico, basta già l'assoluta consequenzialità e dialettica reale per riconciliare con tutto...). Una specie di unità, una qualunque forma di "monismo": e in conseguenza di questa credenza l'uomo ha un profondo sentimento della connessione e della dipendenza da un tutto a lui infinitamente superiore, è un *modus* della divinità... "Il bene dell'universale esige l'abbandonarsi del singolo"... ma, guarda un po', un siffatto universale *non c'è*! In fondo l'uomo ha perduto la fede nel suo valore, se attraverso di lui non opera un tutto di valore infinito; egli cioè ha concepito un tale tutto *per poter credere nel proprio valore*.

« Il nichilismo come stato psicologico ha ancora una terza e ultima forma. Date queste due *cognizioni*, che col divenire non si deve raggiungere niente, e che sotto ogni divenire non si ritrova per nulla una grande unità, nella quale l'individuo possa totalmente immergersi come in un elemento di supremo valore: non resta come *scappatoia* che condannare come illusione tutto questo mondo del divenire e inventare un mondo che sia al di là di esso, come mondo *vero*. Ma appena l'uomo si accorge che questo mondo è stato fabbricato solo in base a bisogni psicologici, e che in nessun modo egli ha diritto a far ciò, sorge l'ultima forma del nichilismo, che racchiude in sé l'*incredulità per un mondo metafisico* – che proibisce a se stessa di credere in un mondo *vero*. In questa posizione si ammette la realtà del divenire come *unica* realtà, ci si vieta ogni sorta di via traversa per giungere a mondi dietro i

mondi e a false divinità – ma *non si sopporta questo mondo che pure non si vuole negare*...

« Che cos'è accaduto in fondo? Si raggiunse il sentimento della *mancanza di valore* quando si comprese che non è lecito interpretare il carattere generale dell'esistenza né col concetto di "*scopo*", né col concetto di "*unità*", né col concetto di "*verità*". Con ciò non si ottiene e raggiunge niente; nella molteplicità dell'accadere manca l'unità che permei tutto: il carattere dell'esistenza non è "*vero*", è *falso*..., non si ha assolutamente più ragione di mettersi in testa un mondo *vero*... Insomma: le categorie "*scopo*", "*unità*", "*essere*", con le quali avevamo introdotto un valore nel mondo, ne vengono da noi nuovamente estratte – e ora il mondo appare *privo di valore*... ».

Stando al titolo, si tratta della caduta dei valori « *cosmologici* ». Con ciò sembra che sia menzionata una *particolare* classe di valori e che il nichilismo consista nella loro caduta. Secondo l'articolazione più che altro scolastica della dottrina della metafisica, la « cosmologia » abbraccia infatti un ambito particolare dell'ente – il « cosmo » nel senso della « natura », la terra e gli astri, i vegetali e gli animali. Dalla « cosmologia » è distinta la « psicologia » come dottrina dell'anima e della mente, in particolare dell'uomo come essere razionale libero. Oltre e al di sopra della psicologia e della cosmologia c'è la « teologia », intesa non come interpretazione ecclesiastica della rivelazione biblica, ma come interpretazione « razionale » (« naturale ») della dottrina biblica di Dio quale causa prima di tutto ciò che è, della natura e dell'uomo, della sua storia e delle sue opere. Ma come la tanto citata tesi « *anima naturaliter christiana* » non è una verità « naturale » assolutamente indubitabile, bensì una verità *cristiana*, così pure la teologia naturale ha il fondamento della propria verità soltanto nella dottrina biblica che l'uomo è stato creato da un Dio creatore il quale lo ha dotato di un sapere circa il proprio creatore. Poiché però la teologia naturale, in quanto dottrina filosofica, non può consentire che l'*Antico Testamento* valga come fonte delle proprie verità, anche il contenuto di questa teologia deve ridursi all'asserzione che il mondo deve avere una causa prima. Con ciò non è dimostrato che questa causa prima sia un « Dio », ammesso che un Dio si lasci abbassare a oggetto di dimostrazione. La cognizione dell'essenza di questa

teologia razionale è importante perché la metafisica occidentale è teologica, anche là dove si distacca dalla teologia ecclesiastica.

Le denominazioni cosmologia, psicologia e teologia – o la triade natura, mondo, Dio – definiscono l'ambito nel quale si muovono tutte le rappresentazioni occidentali quando pensano l'ente nel suo insieme al modo della metafisica. Per questo, leggendo il titolo «*Caduta dei valori cosmologici*», la prima supposizione che faremo è che Nietzsche estrapoli qui dai tre ambiti usuali della « metafisica » quello particolare della cosmologia. È una supposizione erronea. Cosmo non significa qui « natura » a differenza dell'uomo e di Dio, « cosmo » equivale qui a « mondo », e mondo è il nome per designare l'ente nel suo insieme. I « valori cosmologici » non sono una classe particolare di valori accanto ad altri valori di pari rango o addirittura superiori. Essi determinano ciò « in cui [la vita umana] rientra, "natura", "mondo", l'intera sfera del divenire e della caducità » (*Genealogia della morale*, VII, 425 [VI, II, 320]; 1887); designano l'anello più ampio che abbraccia tutto ciò che è e diviene. All'infuori e al di sopra di essi non sussiste nulla. Il nichilismo, in quanto svalutazione dei valori *supremi*, è: caduta dei valori *cosmologici*. Il brano, a ben comprenderne il titolo, tratta dell'essenza del nichilismo.

La sezione A è articolata in quattro capoversi; il quarto riprende i tre precedenti nel loro contenuto essenziale, ossia che cosa significa la caduta dei valori cosmologici. La sezione B offre un panorama delle conseguenze essenziali di questa caduta dei valori cosmologici. Mostra che con la caduta dei valori cosmologici non viene a cadere anche il cosmo stesso. Esso viene solo liberato dalla valutazione mediante i valori finora validi e reso disponibile per una nuova posizione di valori. Il nichilismo, pertanto, non conduce affatto al nulla. La caduta non è mero crollo. Ciò che deve tuttavia accadere affinché il nichilismo porti al salvataggio e alla riconquista dell'ente nel suo insieme, è accennato nell'osservazione conclusiva, acclusa alla fine dell'intero brano.

I primi tre capoversi della sezione A incominciano ogni volta nello stesso modo: « Il nichilismo come stato *psicologico* » – « subentrerà », « subentra, in secondo luogo », « ha ancora una terza e ultima forma ». Il nichilismo è per Nietzsche l'occulta legge fondamentale della storia occi-

dentale. In questo brano egli lo determina tuttavia in modo esplicito come « stato psicologico ». Si pone così la questione di sapere che cosa Nietzsche intenda con « psicologico » e con « psicologia ». « Psicologia » non è per lui l'indagine fisico-sperimentale dei processi psichici, già praticata ai suoi tempi mutuandola dalla fisica e accoppiandola alla fisiologia, e nella quale vengono posti quali elementi fondamentali di questi processi, al modo degli elementi chimici, le sensazioni e le loro condizioni corporee. « Psicologia » non significa nemmeno per Nietzsche la ricerca della « vita psichica superiore » e dei suoi decorsi nel senso di una ricerca scientifica di fatti tra le altre; « psicologia » non è nemmeno « caratterologia » come dottrina dei diversi tipi umani. Piuttosto, si potrebbe interpretare il concetto nietzscheano di psicologia nel senso di una « antropologia », se « antropologia » stesse a significare: il domandare *filosofico* dell'essenza dell'uomo riguardante i riferimenti essenziali dell'uomo all'ente nel suo insieme. « Antropologia » è allora la « *metafisica* » dell'uomo. Ma anche così non cogliamo il concetto nietzscheano di « psicologia » e di « psicologico ». La « psicologia » di Nietzsche non si limita affatto all'uomo, ma non si estende nemmeno solo ai vegetali e agli animali. « Psicologia » è il domandare dello « psichico », cioè del vivente nel senso della vita che determina ogni divenire nel senso della « *volontà di potenza* ». Quest'ultima costituisce il carattere fondamentale di tutto l'ente, e in quanto la verità sull'ente come tale nel suo insieme si chiama metafisica, la « psicologia » di Nietzsche equivale semplicemente a metafisica. Il fatto che la metafisica diventi « psicologia », nella quale tuttavia la « psicologia » dell'uomo ha una preminenza speciale, ha già il suo fondamento nell'essenza della metafisica moderna.

L'epoca che noi chiamiamo età moderna, e nel cui compimento la storia occidentale sta ora cominciando a entrare, è determinata dal fatto che l'uomo diventa misura e centro dell'ente. L'uomo è ciò che sta a fondamento di ogni ente, cioè, nei termini dell'età moderna, ciò che sta a fondamento di ogni oggettivazione e rappresentabilità, il *subiectum*. Per quanto nettamente Nietzsche si rivolga di continuo contro *Descartes*, la cui filosofia è la fondazione della metafisica moderna, lo fa solo perché *Descartes* non ha ancora posto l'uomo in modo sufficientemente *completo* e *deciso* come *subiectum*. La rappresenta-

zione del *subiectum* come *ego*, io, dunque l'interpretazione « egoistica » del *subiectum*, per Nietzsche non è ancora abbastanza soggettivistica. Soltanto nella dottrina del superuomo, come dottrina dell'incondizionata preminenza dell'uomo nell'ente, la metafisica moderna giunge alla determinazione estrema e compiuta della sua essenza. In questa dottrina Descartes celebra il suo trionfo sommo.

Proprio perché nell'uomo, ossia nella figura del superuomo, la volontà di potenza dispiega illimitatamente la sua pura essenza di potenza, la « psicologia » nel senso di Nietzsche, cioè come dottrina della volontà di potenza, è sempre, *nel contempo e prima ancora*, anche l'ambito delle domande metafisiche fondamentali. Per questo in *Al di là del bene e del male* Nietzsche può dire: « Tutta quanta la psicologia è rimasta sino a oggi sospesa a pregiudizi e aprensioni morali: essa non ha osato scendere nel profondo. Concepirla come morfologia e teoria evolutiva della volontà di potenza, come io la concepisco: — questo non è stato da nessuno neppure sfiorato col pensiero » (VII, 35 sgg. [VI, 11, 28]). E alla fine di questo paragrafo Nietzsche dice che bisogna pretendere « che la psicologia sia nuovamente riconosciuta signora delle scienze, al servizio e alla preparazione della quale è destinata l'esistenza delle altre scienze. La psicologia infatti è ormai di nuovo la via per arrivare ai problemi fondamentali » (VII, 35 sgg. [VI, 11, 29]). Possiamo anche dire: la via per arrivare ai problemi fondamentali della metafisica sono le *Meditationes* sull'uomo in quanto *subiectum*. La psicologia è la denominazione di quella metafisica che concepisce l'uomo, cioè l'umanità in quanto tale, non soltanto il singolo « io », come *subiectum*, che lo pone come misura e centro, come fondamento e fine di tutto l'ente. Se perciò il nichilismo viene concepito come « stato psicologico », ciò significa allora: il nichilismo riguarda la posizione dell'uomo in mezzo all'ente nel suo insieme, riguarda il modo in cui l'uomo si pone in relazione con l'ente in quanto tale, in cui configura e afferma questo rapporto e quindi se stesso; ciò non significa altro che il modo in cui l'uomo è storicamente. Questo modo è determinato in base al carattere fondamentale dell'ente in quanto volontà di potenza. Il nichilismo preso come « stato psicologico » vuol dire: il nichilismo visto come una forma della *volontà di potenza*, come l'accadere in cui l'uomo è storicamente.

Se Nietzsche parla del nichilismo come di uno « stato

psicologico », anche la sua spiegazione dell'essenza del nichilismo si muoverà in concetti « psicologici » e parlerà il linguaggio della « psicologia ». Ciò non è casuale, e non è nemmeno un modo esteriore di comunicare se stesso. Nondimeno, noi dobbiamo cogliere in questo linguaggio un contenuto più essenziale poiché esso intende il « cosmo », l'ente nel suo insieme.

La provenienza del nichilismo. Le sue tre forme

Nei primi tre capoversi del brano n. 12, sezione A Nietzsche nomina tre condizioni alle quali subentra il nichilismo. Domandando di tali condizioni, egli cerca di portare alla luce la *provenienza* del nichilismo. Provenienza non vuol dire qui soltanto il « donde », ma il « come », il modo in cui il nichilismo si origina ed è. « Provenienza » non significa affatto la genesi calcolabile successivamente in termini storiografici. La domanda nietzscheana circa la « *provenienza* » del nichilismo, in quanto domanda della « causa », non è altro che la domanda dell'essenza.

Il nichilismo è il processo della svalutazione dei valori finora supremi. Quando si svalutano questi valori supremi, i quali soltanto conferiscono a tutto l'ente il suo valore, anche l'ente che su essi si fonda perde il suo valore. Si genera il sentimento della mancanza di valore, della nullità dell'universo. Il nichilismo come caduta dei valori cosmologici è allora, al tempo stesso, l'emergere del nichilismo come *sentimento* che tutto sia privo di valore, come « stato psicologico ». A quali condizioni si genera questo stato? Il nichilismo « subentrerà di necessità », *in primo luogo*, « se abbiamo cercato in tutto l'accadere un "senso" che in esso non c'è ». Condizione preliminare del nichilismo rimane quindi che noi cerchiamo un « senso » « in tutto l'accadere », cioè nell'ente nel suo insieme. Che cosa intende Nietzsche per « senso »? Dalla risposta a questa domanda dipende la comprensione dell'essenza del nichilismo, in quanto Nietzsche sovente lo equipara al dominio della « *mancanza di senso* » (cfr. n. 11 [VIII, 11, 211]). « Senso » significa lo stesso che valore, infatti al posto di « mancanza di senso » Nietzsche dice anche « mancanza di valore ». Eppure manca una determinazione sufficiente dell'essenza del « senso ». « Senso » — si è inclini a credere che chiunque lo capisca. Nell'orizzonte del pen-

sare quotidiano e dell'opinare approssimativo, ciò è anche esatto. Tuttavia, non appena la nostra attenzione si dirige sul fatto che l'uomo cerca un «senso» in tutto l'accadere, e se Nietzsche fa notare che questa ricerca di un «senso» viene delusa, non andrebbero allora evitate le domande che chiedono che cosa voglia dire qui senso, in che misura e perché l'uomo cerchi un senso, perché egli non possa accettare come qualcosa di indifferente la delusione in tal caso possibile, ma ne venga invece colpito e messo in pericolo, anzi, scosso nella sua sussistenza.

Nietzsche intende qui per «senso» (cfr. i capoversi 1 e 4) lo stesso che «scopo». E con ciò intendiamo l'«a che scopo?» e il «perché?» di ogni agire, di ogni comportamento e di ogni accadere. Nietzsche enumera ciò che il «senso» cercato potrebbe essere stato, ossia, pensando in modo storico, ciò che è stato e, con singolari mutamenti, *ancora* è: «l'ordine morale del mondo»; «l'accrescimento dell'amore e dell'armonia nei rapporti fra gli esseri», il pacifismo, la pace perpetua; «l'avvicinamento a uno stato universale di felicità» quale la felicità massima possibile per il massimo numero possibile; «o anche il dirigersi verso uno stato universale del nulla» — perché anche *questo* dirigersi verso *questa* meta ha ancora un «senso»: «una meta è ancor sempre un senso». Perché? Perché ha uno scopo, perché è essa stessa lo scopo. Il nulla è uno scopo? Certo, perché il volere-nulla consente ancor sempre al volere di *volere*. La volontà di distruzione è ancor sempre volontà. E poiché volere è volere-se-stessi, anche la volontà del nulla consente ancor sempre alla volontà: di essere *se stessa* — la volontà.

La volontà umana «ha bisogno di una meta — e preferisce volere il nulla piuttosto che non volere» [VI, II, 299]. Infatti la volontà, in quanto volontà di potenza, è: potenza di potenza, o, come possiamo dire ugualmente bene, *volontà di volontà*, volontà di rimanere al di sopra e di poter comandare. Non è il *nulla* ciò di fronte a cui la volontà indietreggia spaventata, ma il *non volere*, l'annientamento della sua propria possibilità essenziale. L'orrore del vuoto del non volere — questo «*horror vacui*» — è il «fatto fondamentale della volontà umana». E proprio da questo «fatto fondamentale» della volontà umana, cioè che essa preferisce essere *volontà del nulla* piuttosto che *non volere*, Nietzsche ricava la prova della sua tesi che la volontà è, nella sua essenza, volontà di potenza (cfr. *Genealogia*

della morale, VII, 399 [VI, II, 299]; 1887). «Senso», «meta» e «scopo» sono ciò che consente e rende possibile alla volontà di essere volontà. Dove c'è volontà, non c'è soltanto una via, ma c'è ancor prima una meta *per* la via, anche se questa fosse «soltanto» la volontà stessa.

Ora, però, quegli «scopi» incondizionati nella storia dell'uomo non sono stati mai raggiunti. Ogni sforzarsi e affaccendarsi, ogni intraprendere e operare, ogni essere in cammino della vita, ogni progredire, tutti i «processi», in breve: tutto il «divenire» non ottiene *nulla*, non raggiunge *nulla*, nulla cioè nel senso di una *pura* realizzazione di quegli *scopi* incondizionati. L'aspettativa, sotto questo riguardo, viene delusa; ogni sforzo appare privo di valore. Sorge il dubbio se mai abbia uno scopo porre di volta in volta per l'ente nel suo insieme uno «scopo», cercare un «senso». E come potrebbe averlo, se non solo lo sforzo di adempiere a uno scopo e di realizzare un senso, ma forse, e prima ancora, già un tale cercare e porre uno scopo e un senso fossero una illusione? Il valore supremo stesso comincia in tal modo a vacillare, perde il suo indubitabile carattere di valore, «si svaluta». Lo «scopo», ciò da cui tutto deve dipendere, ciò che vale *prima* di tutto e *per* tutto, incondizionatamente, per sé, il valore supremo, diventa caduco. La caducità dei valori supremi entra nella *coscienza*. In conformità con questa nuova coscienza si trasforma il rapporto dell'uomo con l'ente nel suo insieme e con se stesso.

Il nichilismo come stato psicologico, come «sentimento» della mancanza di valore dell'ente nel suo insieme, «subentra, in secondo luogo, quando si è postulata una *totalità*, una *sistematizzazione* e addirittura un'*organizzazione* in tutto l'accadere e alla sua base» che non si realizza. Ciò che ora viene indicato come valore supremo dell'ente nel suo insieme ha il carattere dell'«*unità*», intesa qui come l'onnidominante unione, l'ordinamento e l'articolazione di tutto in relazione a uno. Questa «unità» sembra essere, nella sua essenza, meno problematica del summenzionato «valore cosmologico», del «senso». Tuttavia anche qui ci domandiamo subito, noi stessi, in quale misura e perché l'uomo «*postuli*» una siffatta «unità» «dominante» e «prevalente», come una tale postulazione venga fondata e se sia in generale fondabile; e se non lo è, in che modo essa sia posta a ragione.

Al tempo stesso si annuncia l'ulteriore domanda che

chiede se, e come, questo «postulare» una «unità» per l'ente nel suo insieme sia connesso al summenzionato «cercare» un «senso», se i due siano la stessa cosa e, se sì, perché questa stessa cosa sia colta in concetti diversi. *Il fatto che* l'uomo cerchi un senso e postuli una suprema unità dell'ente, la quale tutto governi, può essere sempre documentabile. Tuttavia, fin d'ora deve essere tenuta pronta, per quello che seguirà, la domanda che si chiede *che cosa* siano mai questo cercare e questo postulare, e in che cosa abbiano il loro fondamento. Alla fine del secondo capoverso che connota la postulazione dell'«unità», per la quale Nietzsche adopera anche l'altrettanto pallida denominazione di «universalità», egli dà una indicazione sul *fondamento* di questa postulazione, per alludere al tempo stesso a che cosa accade se ciò che è postulato *non* si avvera e *non* si adempie. Soltanto se attraverso l'uomo «opera» *l'insieme dell'ente*, e se egli è coinvolto nell'«unità» e può in essa «immergersi come in un elemento di supremo valore», anche l'uomo ha per se stesso un «valore». Dunque, conclude Nietzsche, l'uomo deve postulare una tale totalità e unità dell'ente, «*per poter credere al proprio valore*».

Viene qui sottinteso che questo poter credere al proprio «valore» da parte dell'uomo sia necessario. È necessario, perché ovunque si tratta dell'autoaffermazione dell'uomo. Per poter rimanere sicuro del suo valore proprio, l'uomo deve postulare per l'ente nel suo insieme un valore supremo. Se però la credenza in una unità che pervade il tutto viene delusa, matura allora la cognizione che con tutto l'agire e l'operare («divenire») non si ottiene nulla. Che cosa sta racchiuso in tale cognizione? Niente meno che anche questo operare e divenire non sono nulla di «reale» e di veramente essente, ma soltanto una illusione. L'operare (*das Wirken*) è allora l'irreale (*das Unwirkliche*). Il «divenire» appare ora non soltanto come senza meta e senza senso, ma come senza peso in se stesso e quindi *irreale*. Per potere tuttavia salvare, nonostante tutto, questo irreale e assicurare all'uomo un proprio valore, deve essere postulato, al di sopra del «divenire» e del «mutevole» e propriamente irreale e solo apparente, un «mondo vero» nel quale è mantenuto ciò che permane, il quale non è toccato da nessun cambiamento e da nessun difetto, da nessuna delusione. La postulazione di questo «mondo vero», del soprasensibile che sta al di là,

avviene però a spese della valutazione del «mondo» di quaggiù. Questo viene degradato a peregrinazione – breve, se paragonata all'eternità – attraverso il transeunte, la cui pena viene ricompensata nell'eternità in quanto, di là, riceve il suo valore.

Dalla postulazione di un «mondo vero» come mondo di ciò che è in sé, che permane, al di sopra del mondo falso come mondo del mutamento e della parvenza, scaturisce «ancora una *terza e ultima* forma di nichilismo» – precisamente quando l'uomo si accorge che questo «mondo vero» (il «trascendente» e l'aldilà) è fabbricato soltanto in base a «bisogni psicologici». Nietzsche non nomina qui esplicitamente i «bisogni psicologici»; li ha già nominati illustrando la destituzione dell'unità e della totalità. Nell'ente nel suo insieme deve essere introdotto un valore affinché rimanga assicurato il valore proprio dell'uomo; ci deve essere un mondo dell'aldilà, affinché quello di quaggiù possa essere sopportato. Ma se, conti alla mano, si obietta all'uomo che, nel suo fare conto su un «mondo vero» al di là, egli non tiene conto che di se stesso e dei suoi «auspici», ed eleva qualcosa di meramente auspicabile fino a farlo diventare ente in sé, allora questo «mondo vero» così inventato – il valore supremo – incomincia a vacillare.

Non ci si ferma più soltanto al sentimento della mancanza di valore e di senso del divenire, né a quello dell'irrealtà del divenire. Il nichilismo diventa ora l'esplicita incredulità per qualcosa come un mondo eretto «al di sopra» del sensibile e del divenire (del «fisico»), cioè metafisico. Questa incredulità per la metafisica si vieta ogni sorta di via traversa per giungere a un mondo dietro il mondo o a un sopramondo. Con ciò il nichilismo entra in un nuovo stadio. Non ci si ferma semplicemente al sentimento della mancanza di valore del divenire e al sentimento della sua irrealtà. Il mondo del divenire, una volta caduto il mondo vero *soprasensibile*, si mostra invece, al contrario, come l'«*unica* realtà», cioè come l'autentico e unico «vero» mondo.

Nasce qui un singolare stato intermedio: 1) *il mondo del divenire*, cioè la vita praticata qui e ora e i suoi mutevoli ambiti, non può essere negata come *reale*. 2) Questo stesso mondo, il *solo* reale, è però dapprima senza meta e senza valore e perciò non può essere sopportato così. Non domina semplicemente il sentimento della mancan-

za di valore del reale, bensì il sentimento dello *sconcerto* (Ratlosigkeit) entro ciò che è unicamente reale; manca la cognizione del fondamento di questa situazione e della possibilità del suo superamento.

Già dalla delucidazione finora proposta della sezione A, dovrebbe risultare chiaro che qui Nietzsche non accosta arbitrariamente l'una all'altra « tre forme » di nichilismo. Non vuole nemmeno soltanto descrivere tre modi in cui vengono postulati i valori supremi finora validi. Riconosciamo facilmente che le tre forme menzionate di nichilismo hanno fra loro un'intima relazione e insieme costituiscono un singolare movimento, cioè *storia*. È vero che Nietzsche non nomina in nessun passo forme storiograficamente note e documentabili della postulazione dei valori supremi, né nomina mai le connessioni storiche di tali postulazioni, esponibili storiograficamente, che noi possiamo designare come posizioni metafisiche di fondo. Eppure le ha presenti. Vuole mostrare come, sul fondamento della connessione interna di queste postulazioni dei valori supremi, il nichilismo non soltanto nasce, ma diventa una storia di genere unico che urta contro un preciso stato storico. Nietzsche riassume l'esposizione delle tre « forme » del nichilismo così:

« – Che cos'è accaduto in fondo? Si raggiunse il sentimento della *manca di valore* quando si comprese che non è lecito interpretare il carattere generale dell'esistenza né col concetto di “*scopo*”, né col concetto di “*unità*”, né col concetto di “*verità*”. Con ciò non si ottiene e raggiunge niente; nella molteplicità dell'accadere manca l'unità che permei tutto: il carattere dell'esistenza non è “vero”, è *falso*..., non si ha assolutamente più ragione di mettersi in testa un mondo vero... ».

Certo, stando a questa sintesi sembra che il cercare un senso, il postulare una unità e l'ascesa a un mondo « vero » (soprasensibile) siano solamente tre interpretazioni equivalenti del « carattere complessivo dell'esistenza », con le quali, rispettivamente, non si « raggiunge nulla ».

Quanto poco, tuttavia, Nietzsche pensi solo a prendere atto delle diverse specie di nichilismo e delle condizioni della loro genesi, lo rivela la proposizione conclusiva della sintesi della sezione A:

« Insomma: le categorie “*scopo*”, “*unità*”, “*essere*”, con

le quali avevamo introdotto un valore nel mondo, ne vengono da noi nuovamente *estratte* – e ora il mondo appare *privo di valore*... ».

Prima di mostrare come vada intesa, in conformità con questa proposizione conclusiva, l'intera sezione A che la precede, occorre delucidare questa proposizione nella sua lettera, e precisamente secondo due riguardi.

I valori supremi come categorie

Nietzsche chiama improvvisamente i valori supremi « categorie », senza spiegare più precisamente questa denominazione e quindi senza dare ragione del perché i valori supremi possano essere colti anche come « categorie », e le « categorie » come valori supremi. Che cosa significa « categoria » (« *Kategorie* »)? La parola, che deriva dal greco, è per noi in tedesco ancora corrente come forestierismo. Diciamo, per esempio, che qualcuno appartiene alla categoria degli scontenti. Parliamo di una « particolare categoria di uomini » e intendiamo qui « categoria » nel significato di « classe » (« *Klasse* ») o « sorta » (« *Sorte* »), espressioni che in tedesco sono pure forestierismi, solo che non derivano dal greco, ma dalle lingue romanze e dal romano. Nella sostanza i nomi « categoria », « classe », « sorta » vengono adoperati per designare una circoscrizione, uno schema, uno scomparto in cui qualcosa viene collocato e ordinato.

Questo uso della parola « categoria » non corrisponde né alla nozione originaria né al significato, a essa connesso, che la parola ha ricevuto in quanto termine filosofico fondamentale. Eppure l'uso della parola per noi corrente è derivato da quello filosofico. κατηγορία, κατηγορεῖν è formato da κατά e ἀγορεύειν. ἀγορά significa l'assemblea pubblica, a differenza di quella chiusa di un concilio, significa la *pubblicità* della deliberazione, del dibattimento giudiziario, del mercato e dei traffici; ἀγορεύειν significa: discorrere in pubblico, annunciare, rendere manifesto qualcosa in pubblico. κατά significa: dall'alto in basso, vuol dire lo sguardo che squadra qualcosa; κατηγορεῖν significa di conseguenza: squadrandolo esplicitamente qualcosa con lo sguardo renderlo pubblico e manifesto per quello che è. Questo rendere manifesto avviene mediante la parola, in quanto essa chiama in causa una cosa – in

genere un ente – per quello che è e la chiama in quanto quell'ente che è in tal e tal modo.

Questo modo di chiamare e di mettere in evidenza, di rendere pubblico nella parola, si presenta in maniera accentuata là dove, nel dibattimento giudiziario pubblico, si accusa qualcuno di essere colui che è colpevole di questo e quest'altro. Il mettere in evidenza chiamando in causa ha la sua modalità più appariscente, e quindi più abituale, nella pubblica accusa. Pertanto κατηγορεῖν significa in particolare un chiamare in causa che mette in evidenza nel senso di «accusare». Ma risuona in esso anche il significato fondamentale del chiamare che rende manifesto. In questa accezione può essere adoperato anche il sostantivo κατηγορία. La κατηγορία è allora il chiamare una cosa per quello che è, e precisamente in modo tale che mediante questo chiamare, per così dire, l'ente stesso giunga a prendere la parola in quello che *esso stesso* è, cioè venga in luce e all'aperto nella dimensione pubblica. Una κατηγορία in questo senso è la parola «tavolo» o «cassone» o «casa», «albero» e simili, ma anche rosso, pesante, sottile, valoroso – in breve, ogni parola che chiama nel suo aspetto proprio qualcosa che è, e che così manifesta quale aspetto ha e come è l'ente. L'aspetto, ciò in cui un ente si mostra per quello che è, si chiama in greco τὸ εἶδος o ἡ ἰδέα. La categoria è la chiamata di un ente per quello che rispettivamente è proprio del suo aspetto, dunque il *nome-proprio*, preso in un senso molto lato. In questa accezione la parola κατηγορία viene adoperata anche da Aristotele (*Fisica*, B 1, 192 b 17). Non ha qui affatto il valore di espressione riservata al linguaggio filosofico (di «termine tecnico»).

Una κατηγορία è una parola mediante la quale una cosa viene «citata in giudizio» per quello che è. Questo significato prefilosofico di κατηγορία resta ben lontano da quello che nella nostra lingua si conserva ancora nel forestierismo sciatto e superficiale di *Kategorie*, «categoria». Il menzionato uso linguistico di Aristotele corrisponde invece del tutto allo spirito linguistico greco, che è però implicitamente filosofico-metafisico e che perciò contraddistingue la lingua greca, insieme al sanscrito e alla lingua tedesca incorrotta, da tutte le altre lingue.

Ora, però, la filosofia in quanto metafisica tratta in termini espliciti di «categorie». In essa si parla di una «dottrina delle categorie» e di una «tavola delle categorie»;

Kant insegna per esempio nella sua opera capitale, la *Critica della ragione pura*, che la tavola delle categorie può essere desunta e derivata dalla tavola dei giudizi. Che cosa significa qui, nel linguaggio dei filosofi, «categoria»? Come si connette il termine filosofico «categoria» con la parola prefilosofica κατηγορία?

Aristotele, che adopera la parola κατηγορία anche nell'accezione abituale di «chiamata di una cosa riguardo al suo aspetto», eleva per la prima volta, e per i due millenni successivi, in maniera determinante il nome prefilosofico κατηγορία al rango di un nome filosofico che denomina quello che la filosofia, conformemente alla sua essenza, deve pensare nel suo pensiero. Questa elevazione di rango della parola κατηγορία si attua in un senso filosofico genuino. Infatti, a questa parola non viene ascrivito un significato recondito qualsiasi, magari escogitato in maniera arbitraria e, come si tende a dire, «astratto». Lo spirito linguistico e oggettivo della parola stessa diventa l'indicazione di un significato possibile, talora necessariamente diverso e contemporaneamente più essenziale. Se noi chiamiamo «questo qualcosa qui» (questa «porta») porta, in questo chiamare come porta è già insita un'altra chiamata. E quale? L'abbiamo già nominata dicendo: «questo qualcosa qui» viene chiamato porta. Per poter chiamare «porta», e non finestra, ciò che così si chiama, bisogna che ciò che viene inteso si sia già mostrato in quanto «questo qualcosa qui» – in quanto questo qualcosa che è da sé presente in tale e tal modo. Prima di chiamare e nel chiamare (*ansprechen*) «porta» ciò che viene inteso, è già stata avanzata la tacita pretesa (*Anspruch*) che esso sia un «questo qualcosa qui» – una cosa. Non potremmo chiamare porta ciò che è nominato, se prima non ce lo lasciassimo già venire incontro come qualcosa di per sé sussistente. La chiamata (κατηγορία): «è una cosa» sta a fondamento della chiamata «porta»; «cosa» è una *categoria* più fondamentale e più originaria di porta; è, cioè, una «categoria», una chiamata tale da dire in quale carattere d'essere l'ente nominato si mostra: che è un ente per sé; come dice Aristotele: qualcosa che da sé è per sé – τὸδε τι.

Un secondo esempio. Constatiamo che questa porta è marrone (e non bianca). Per poter chiamare marrone la cosa nominata, dobbiamo vederla relativamente al suo colore. Ma anche l'essere-colorata della cosa ci si presen-

ta come tale, e non diversamente, soltanto se prima la cosa ci viene già incontro nel suo essere fatta in tale e tal modo. Se la cosa non fosse già chiamata nello stesso tempo relativamente alle sue fattezze, non potremmo mai chiamarla « marrone », cioè come di colore marrone, come fatta in tale e tal modo (di tale e tal qualità).

A fondamento della chiamata prefilosofica (κατηγορία) « marrone » sta, quale suo fondamento portante, la chiamata « fatto in tale e tal modo », sta la categoria « qualità », ποιότης, ποιόν, *qualitas*. In rapporto alla categoria « qualità », quella menzionata per prima si distingue come categoria per il fatto che essa nomina ciò che deve stare a fondamento di ogni qualità, *ciò che soggiace*, ὑποκείμενον, *subiectum*, *substantia*. « Sostanza », qualità e inoltre quantità, relazione sono « categorie »: chiamate eminenti dell'ente, ossia quelle che chiamano l'ente per quello che è *in quanto ente*, indipendentemente dal fatto che sia porta o finestra, tavolo o casa, cane o gatto, marrone o bianco, dolce o aspro, grande o piccolo.

La metafisica può essere definita come la verità sull'ente in quanto tale nel suo insieme, la quale si inserisce nella parola del pensiero. Questa parola enuncia le chiamate dell'ente in quanto tale nella sua costituzione, le categorie. Di conseguenza le categorie sono le parole filosofiche fondamentali, e perciò i nomi dei concetti filosofici fondamentali. Che queste categorie, in quanto chiamate, siano tacitamente dette nel nostro abituale pensare e nel nostro quotidiano comportarci in rapporto all'ente, e che addirittura non siano mai esperite, riconosciute o concepite dalla maggior parte degli uomini durante la loro « vita » come queste tacite chiamate, tutto ciò, e quant'altro, non è una ragione per credere che queste categorie siano qualcosa di indifferente, di escogitato dalla filosofia che si presume essere « lontana dalla vita ». Che l'intelletto comune e l'opinare abituale non sappiano e non abbiano bisogno di sapere nulla di queste categorie testimonia soltanto quanto sia inevitabile la cosa essenziale qui in discussione, posto che la vicinanza all'essenza rimanga ogni volta solo il privilegio, ma anche la fatalità dei pochi. Che per esempio ci sia qualcosa come un motore diesel ha il suo fondamento decisivo, che tutto regge, nel fatto che un tempo da parte di filosofi furono pensate espressamente, e a fondo, le categorie della « natura » sfruttabile con la tecnica meccanica.

Non c'è niente di strano se l'« uomo della strada » crede che un « motore diesel » esista perché Diesel lo ha inventato. Non occorre che tutti sappiamo che l'intero sistema delle scoperte non avrebbe potuto compiere un solo passo se la filosofia, nell'attimo storico in cui entrò nell'ambito della sua non-essenza (*Un-wesen*), non avesse pensato le categorie di questa natura e non avesse, solo così, aperto l'ambito per il cercare e lo sperimentare degli inventori. Tuttavia, chi sa di questa autentica origine della moderna macchina a motore, non per questo, certo, è in grado di costruire motori migliori; ma forse è in grado, e forse solo lui, di domandare che cosa sia questa tecnica meccanica nella storia del rapporto dell'uomo con l'essere.

La questione di che cosa essa significhi per il progresso e la civiltà umana non ha invece alcun peso e dovrebbe comunque essere sorpassata; infatti la tecnica significa tanto quanto significa la « civiltà » a essa contemporanea.

Le categorie sono chiamate dell'ente relativamente a ciò che l'ente è in quanto tale secondo la sua costituzione. Le categorie vengono pertanto riconosciute espressamente come siffatte chiamate meditando su ciò che, nell'abituale chiamare e discutere l'ente, è già sempre tacitamente detto e chiamato.

La forma fondamentale del quotidiano chiamare l'ente è l'asserzione – in termini aristotelici il λόγος ἀποφαντικός, il dire che è in grado di far sì che l'ente si mostri da se stesso. Seguendo il filo conduttore di questo λόγος, Aristotele ha formulato per la prima volta le « categorie », le chiamate che nell'asserire rimangono inesplicitate ma che reggono ogni asserire. Ciò che gli importava non era un « sistema » delle categorie. Dopo il precedente di Platone, egli aveva di fronte il compito eccelso di mostrare anzitutto *che* tali categorie rientrano nell'ambito di ciò che la filosofia deve primariamente e propriamente pensare (in quanto πρώτη φιλοσοφία). L'asserzione, l'enuntiatio, viene allora concepita come giudizio. Nei diversi modi del giudizio si celano le diverse chiamate, le categorie. Per questo Kant insegna nella sua *Critica della ragione pura* che la tavola delle categorie dovrebbe essere ricavata seguendo il filo conduttore della tavola dei giudizi. Ciò che qui Kant enuncia è – in una forma nel frattempo naturalmente mutata – la stessa cosa che fu messa

in atto per la prima volta da Aristotele più di duemila anni prima.

Quando Nietzsche, nella sezione B del brano n. 12, senza ulteriore giustificazione chiama i valori supremi « categorie di ragione », questa connotazione è, daccapo, la stessa cosa insegnata da Kant e già pensata da Aristotele. L'espressione « categorie di ragione » significa: la ragione, il pensare razionale, il giudicare dell'intelletto, il λόγος ἀποφαντικός, la « logica » – sono ciò con cui le categorie stanno in una relazione privilegiata e che contribuisce a determinare la loro essenza. Il carattere di questa relazione tra le categorie e la ragione, il pensiero giudicante, viene concepito da Aristotele, da Kant e da Nietzsche naturalmente in modo diverso a seconda di come essi determinano l'essenza della « ragione » e del λόγος, cioè l'essenza dell'uomo, a seconda di come essi esperiscono e interpretano in connessione con ciò l'ente in quanto tale che nelle categorie mostra la sua articolazione.

Pur tra queste differenze, si conserva ciò che è essenziale e portante, cioè che le determinazioni dell'ente in quanto tale vengono ricavate e fondate considerando il λόγος, il pensiero enunciativo. Le categorie come determinazioni dell'ente in quanto tale dicono che cosa è l'ente in quanto ente. Esse dicono la « cosa più universale » che possa essere detta dell'ente: l'entità o l'essere. L'essere dell'ente viene colto e concepito seguendo il filo conduttore dell'asserzione, del giudizio, del « pensiero ». Questo modo di determinare la verità sull'ente nel suo insieme, cioè al tempo stesso la metafisica, pensa l'ente secondo le categorie.

Come connotazione dell'essenza di tutta la metafisica possiamo pertanto formulare il titolo: *Essere e pensiero*, più chiaramente: entità e pensiero, formulazione nella quale si esprime il fatto che l'essere viene concepito, sulla scorta del filo conduttore del pensiero, partendo dall'ente e andando all'ente come la « cosa più universale » di quest'ultimo, dove il « pensiero » si intende nel senso del dire enunciativo. Questo pensiero dell'ente nel senso del φύσει e τέχνη ὄν, « di ciò che è presente dischiudendosi da sé e ciò che è presente essendo stato fabbricato », rimane il filo conduttore per il pensiero filosofico dell'essere come entità.

Il titolo *Essere e pensiero* vale anche per la metafisica irrazionalistica, la quale si chiama così perché porta all'e-

stremo il razionalismo e non se ne sbarazza affatto, allo stesso modo in cui ogni a-teismo deve occuparsi di Dio più del teismo.

Poiché quelli che Nietzsche chiama i « valori cosmologici » sono le supreme determinazioni dell'ente nel suo insieme, per questo può parlare anche di « categorie ». Il fatto che Nietzsche, senza ulteriore delucidazione e giustificazione, chiami « categorie » questi valori superiori e concepisca le categorie come categorie di ragione, mostra quanto decisamente egli pensi nella traiettoria della metafisica.

Se Nietzsche, per il fatto di concepire queste categorie come *valori*, esca dalla traiettoria della metafisica e si definisca a ragione come « antimetafisico », oppure se con questo non faccia che portare la metafisica alla sua fine definitiva e diventi quindi egli stesso l'ultimo metafisico, sono questioni verso le quali ci stiamo soltanto incamminando e la cui risposta è però strettissimamente connessa con il *chiarimento* del concetto nietzscheano del nichilismo.

La seconda cosa che, in un primo momento, si rende necessaria per delucidare il testo della proposizione conclusiva della sezione A è l'indicazione del modo in cui qui, riassumendo, Nietzsche chiama le tre categorie secondo le quali è stato interpretato l'ente nel suo insieme. Invece di « senso » egli dice ora « scopo », invece di « totalità » e « sistematizzazione » dice « unità », e, è questa la cosa assolutamente decisiva, invece di « verità » e di « mondo vero » dice qui, chiaro e tondo, « essere ». Tutto ciò, daccapo, senza una qualsiasi delucidazione. Non dobbiamo però stupirci della mancanza di una delucidazione dei concetti e dei nomi qui adoperati. Ciò che abbiamo davanti in questo brano, in forma di annotazione, non è il capitolo di un libro destinato al « pubblico », o addirittura il capitolo di un manuale, ma è il soliloquio del pensatore. In tale soliloquio egli non parla con il suo « io » e la sua « persona », ma con l'essere dell'ente nel suo insieme e partendo dall'ambito di ciò che è già stato detto in precedenza nella storia della metafisica.

Noi invece, lettori posteri, dobbiamo prima penetrare nell'ambito della metafisica per poter soppesare rettamente l'importanza delle parole, di ogni loro variazione e della loro formulazione concettuale, e poter leggere

pensando il semplice testo. Teniamo d'occhio per ora soltanto il fatto che Nietzsche concepisce la « verità » come categoria di ragione ed equipara « verità » a « essere ». Se è vero infatti che l'« essere » è la prima e ultima parola sull'ente nel suo insieme, allora l'equiparazione nietzscheana di « essere » e « verità » deve annunciare qualcosa di essenziale per il chiarimento della sua posizione metafisica di fondo, nella quale l'esperienza del nichilismo ha la sua radice.

Il nichilismo e l'uomo della storia occidentale

Che cosa vuol dire la proposizione conclusiva della sezione A?

1) Che con le categorie « scopo », « unità » ed « essere » abbiamo introdotto nel « mondo » (cioè nell'ente nel suo insieme) un *valore*.

2) Che queste categorie introdotte nel mondo « ne vengono da noi nuovamente *estratte* ».

3) Che dopo questa estrazione delle categorie, cioè dei valori, il mondo appare « ora » *privo di valore*.

Lo stato che viene designato con questo « ora » non è affatto pensato come definitivo. L'« ora » non vuol dire che da adesso in poi ci si debba appagare di questa mancanza di valore e di questo apparire senza valore del mondo. È vero che il titolo del brano recita semplicemente « caduta dei valori cosmologici », e la prima definizione dell'essenza del nichilismo è: « svalutazione dei valori supremi ». Dalla proposizione conclusiva che va ora chiarita non risulta però soltanto che la svalutazione dei valori finora supremi non significa la fine; in questa proposizione conclusiva parla il linguaggio di un altro atteggiamento. Il discorso verte su una introduzione dei valori nell'universo dell'ente e su una estrazione dei valori dall'universo dell'ente, universo che sussiste per così dire in sé e che ammette una introduzione e una estrazione di valori. Non solo i valori diventano da sé caduchi, ma noi li estraiamo nuovamente dal mondo – dopo averveli un tempo introdotti. Nella posizione e nella deposizione dei valori noi siamo attivi e, in quanto tali, partecipiamo. Chi sono questi « noi »?

Che cosa succede qui? Evidentemente, il nichilismo non è soltanto una mera decadenza strisciante dei valori

presenti in sé in qualche luogo. È una deposizione dei valori da parte nostra, di noi che disponiamo della loro posizione. Con « noi » Nietzsche intende però l'uomo della storia occidentale. Non vuol dire che sono gli stessi uomini che introducono i valori a estrarli di nuovo, ma che coloro che li introducono e coloro che li estraggono sono gli uomini della *stessa e unica* storia dell'Occidente. *Noi* stessi, uomini d'oggi appartenenti alla sua epoca, facciamo parte di coloro che estraggono di nuovo i valori un tempo introdotti. La deposizione dei valori finora supremi non scaturisce da una mera mania di cieca distruzione e di vanagloriosa innovazione. Scaturisce da una necessità (*Not*) e dalla necessità (*Notwendigkeit*) di dare al mondo *quel* senso che non lo degradi a mero passaggio verso un aldilà. Deve essere generato un mondo che renda possibile l'uomo che dispiega la sua essenza in base alla propria pienezza di valori. A tal fine c'è però bisogno di un passaggio, dell'attraversamento di una situazione nella quale il mondo appare privo di valore ma esige al tempo stesso un nuovo valore. L'attraversamento che passa per lo stato intermedio deve scorgere quest'ultimo come tale con la massima consapevolezza possibile: a tal fine è necessario riconoscere la provenienza di questo stato intermedio e portare alla luce la causa prima del nichilismo. Solo da questa consapevolezza dello stato intermedio scaturisce la volontà decisiva di superarlo.

L'esposizione di Nietzsche, che cominciava come una enumerazione delle condizioni della genesi del nichilismo e come una mera descrizione del suo decorso, suona all'improvviso come la dichiarazione di ciò che noi facciamo, anzi, non possiamo non fare. Non si tratta in tutto ciò di una presa di conoscenza storiografica di avvenimenti passati e delle loro conseguenze nel presente. Qualcosa di imminente è in gioco, qualcosa che è appena in corso, decisioni e compiti. Il loro carattere generale viene interpretato come introduzione ed estrazione di valori nel mondo e dal mondo.

C'è nichilismo e nichilismo. Nichilismo non è solo il processo della svalutazione dei valori supremi, e neppure soltanto l'*estrazione* di questi valori. Già l'introduzione di questi valori nel mondo è nichilismo. La svalutazione dei valori non finisce con una progressiva perdita di valore da parte dei valori, al modo di un rigagnolo che si perde nella sabbia, il nichilismo si compie nella estrazio-

ne dei valori, nella eliminazione attiva dei valori. Questa ricchezza essenziale interna del nichilismo è ciò che Nietzsche ci vuole rendere chiaro. Per questo la sezione B deve suscitare in noi un atteggiamento deciso.

Se diamo ora un ulteriore sguardo d'insieme mettendo più a fuoco la sezione A, siamo in grado di riconoscere pure la differente introduzione delle tre condizioni della genesi del nichilismo, in apparenza solo enumerate. Nel primo capoverso Nietzsche dice fondamentalmente: il nichilismo come stato psicologico « subentrerà di necessità ». Qui è nominata fin da principio la condizione fondamentale della possibilità del nichilismo – cioè la condizione che venga in generale posto come cercato un « senso ».

Nel secondo capoverso si dice: il nichilismo come stato psicologico « subentra ». Viene qui nominata la condizione decisiva che introduce l'effettivo incominciare a vacillare dei valori supremi e lo domina ponendo come senso una totalità onnicomprensiva, una « unità » che opera attraverso l'uomo e fissa e assicura l'essere-uomo all'ente.

Nel terzo capoverso si dice: « Il nichilismo come stato psicologico ha ancora una terza e ultima forma ». Qui si guarda in avanti a qualcosa di venturo nel quale soltanto, e non prima, il nichilismo giunge alla sua piena essenza. Si tratta della posizione di un mondo vero, dell'aldilà, di un mondo in sé come meta e modello di quello apparente di quaggiù.

Nel primo capoverso è nominata la condizione fondamentale della possibilità, nel secondo l'inizio effettivo, nel terzo il necessario compimento essenziale del nichilismo. Solo così la storia del nichilismo viene « esposta » nell'insieme, nei suoi tratti essenziali, *in quanto storia*.

Adesso non possiamo più trattenere la domanda già sfiorata che chiede se, e come, a questa storia essenziale del nichilismo corrisponda pure quella realtà storica che si è soliti constatare in termini storiografici. Su questo Nietzsche non si pronuncia direttamente, così come non connota neppure esplicitamente la sua esposizione come storia essenziale del nichilismo. Qui tutto rimane indeterminato. Nondimeno, vi sono indici del fatto che Nietzsche tiene d'occhio la storia « reale », soprattutto là dove discute la terza forma del nichilismo.

Con la postulazione di un « mondo vero » rispetto al mondo del divenire come mondo soltanto apparente,

Nietzsche si riferisce alla metafisica di Platone e, sulla scia di quest'ultima, all'intera metafisica successiva da lui intesa come « platonismo ». Quest'ultimo egli lo concepisce come una « dottrina dei due mondi »: al di sopra del mondo di quaggiù, mutevole e accessibile ai sensi, sussiste il mondo dell'aldilà, soprasensibile, immutabile. L'uno è il mondo che rimane stabile, « essente » e quindi vero, l'altro è il mondo apparente. A ciò corrisponde l'equiparazione di « verità » ed « essere ». In quanto il cristianesimo insegna che questo mondo, come valle di lacrime, non sarebbe che un temporaneo passaggio verso la beatitudine eterna dell'aldilà, Nietzsche può concepire il cristianesimo nel suo insieme come platonismo (la dottrina dei due mondi) per il popolo.

Se con la terza forma delle condizioni per la genesi e l'essenza del nichilismo è intesa storicamente la filosofia di Platone, dobbiamo allora, per la seconda e per la prima, cercare le figure storiche corrispondenti nella filosofia preplatonica. In effetti, possiamo trovare la postulazione di una « unità » per l'ente nel suo insieme nella dottrina di Parmenide: *ἔν τὸ ὄν*. Per la prima forma delle condizioni della genesi non può invece essere trovata nessuna esplicita testimonianza storica già per il fatto che essa vale come condizione di fondo della possibilità del nichilismo e quindi domina completamente l'intera storia del nichilismo. Poiché però questo vale in fondo per tutte e tre le condizioni, ed esse si fanno valere, sia pure in forme corrispondentemente mutate, in ogni posizione metafisica di fondo, il tentativo di documentare storiograficamente una corrispondenza con le tre condizioni menzionate non ha l'importanza che in un primo momento si potrebbe pretendere, tanto più se pensiamo che la sezione A è solamente il preludio di B.

La nuova posizione di valori

La sezione B recita:

« Ammesso che ci siamo resi conto del fatto che non è più lecito interpretare il mondo con queste tre categorie, e che dopo tale riconoscimento il mondo comincia a divenire per noi privo di valore: dobbiamo allora domandarci *da dove* provenga la nostra fede in queste tre categorie.

– Proviamo a vedere se non sia possibile rifiutare *loro* questa credenza. Una volta che abbiamo svalutato queste tre categorie, la prova della loro inapplicabilità all'universo non è più una ragione *per svalutare l'universo*.

« Risultato: il *credere nelle categorie di ragione* è la causa del nichilismo – abbiamo misurato il valore del mondo in base a categorie *che si riferiscono a un mondo puramente fittizio*.

*

« Risultato conclusivo: tutti i valori con cui abbiamo finora cercato dapprima di rendere per noi apprezzabile il mondo, e con cui l'abbiamo poi, appunto perciò, *svalutato*, quando essi si sono dimostrati inapplicabili – tutti questi valori sono, ricalcolati dal punto di vista psicologico, risultati di determinate prospettive di utilità per il mantenimento e il potenziamento di forme di dominio umane: e solo falsamente sono *proiettati* nell'essenza delle cose. L'*iperbolica ingenuità* dell'uomo è ancor sempre il postulare se stesso come senso e misura del valore delle cose... » [VIII, II, 258-59].

Dicevamo che qui si parla un'altra lingua, quella che naturalmente risuona già nella sezione A e soprattutto nella sua proposizione conclusiva. Ora non si dice più: il nichilismo come stato psicologico « subentrerà di necessità »; non si parla più del nichilismo come di un fenomeno riscontrabile, per così dire, solo storiograficamente. Ora si tratta di noi stessi e si agisce su noi stessi. Per questo si dice ora: « Ammesso che ci siamo resi conto del fatto che non è più lecito *interpretare*... »; si dice inoltre: « dobbiamo allora... »; e si dice ancora: « proviamo a vedere se...! ». Una volta che abbiamo fatto questo tentativo, ne risulta un rapporto completamente nuovo con l'« universo ». Allora soltanto si è raggiunto il « risultato » della storia. Questo « risultato » viene ripreso e compendiato, con la sezione conclusiva, in un « risultato conclusivo ».

Ci sono « risultati » soltanto dove si calcola e si conteggia. In effetti, il ragionamento di Nietzsche, in quanto nichilistico, è un calcolare; di quale specie, è lui stesso a dirlo nella sezione conclusiva: « – tutti questi valori sono, ricalcolati dal punto di vista psicologico, risultati » di questo e quest'altro. Si tratta di un calcolo e di un conteggio « *psicologico* » dei valori, in cui, certo, anche noi stessi sia-

mo messi nel conto. Infatti, pensare « dal punto di vista psicologico » significa: pensare tutto come forma della volontà di potenza. Ricalcolare dal punto di vista psicologico vuol dire: stimare tutto in relazione al valore e conteggiare i valori in relazione al valore fondamentale, ossia la volontà di potenza, calcolare in quale misura, e come, i « valori » siano stimabili e quindi dimostrabili come validi secondo la volontà di potenza.

Ciò che nella sezione B si richiede e a cui si invita è il tentativo esplicito e consapevole, e che consapevolmente si giustifica, di svalutare i valori supremi finora validi, di deporli quali valori supremi. Questo significa però, al tempo stesso, la risoluzione di prendere sul serio lo stato intermedio che la svalutazione dei valori supremi, con la contemporanea permanenza del mondo di quaggiù quale unica realtà, produce, e di *essere* in esso come in uno stato storico. Il nichilismo ora non è più un processo storico che, da spettatori, abbiamo semplicemente di fronte a noi, fuori di noi o addirittura dietro di noi; il nichilismo si rivela essere la storia della nostra propria epoca, la storia che caratterizza lo spazio di influenza di quest'ultima e dalla quale noi siamo sollecitati. Siamo in questa storia non come in uno spazio indifferente, nel quale possano essere assunti a piacere punti di vista e posizioni. Questa storia è, essa stessa, il modo in cui stiamo e camminiamo, in cui noi stessi *siamo*. La svalutazione dei valori finora supremi giunge nello stato della deposizione e del rovesciamento. Tuttavia, poiché anche nel rovesciamento si tratta ancora dei valori che devono determinare l'ente nel suo insieme; poiché, mediante la caduta dei valori finora supremi, l'ente nel senso del reale che è accessibile qui e ora perde, sì, il suo valore, ma non scompare e si fa invece valere a maggior ragione come ciò che, con il rovesciamento dei valori finora supremi, è diventato bisognoso di nuovi valori; per questo, la deposizione dei valori finora validi è in sé necessariamente già in cammino verso una nuova posizione dei valori. Mediante la deposizione dei valori finora validi il mondo che prima era solo quello dell'aldiqua diventa l'unico mondo, l'ente nel suo insieme; l'ente nel suo insieme sta ora, per così dire, fuori dalla distinzione tra aldiqua e aldilà. La deposizione dei valori supremi finora validi comporta così un cambiamento dell'ente nel suo insieme, talché diventa problematico dove e come sia ancora lecito parlare di ente e

di essere. In altri termini: la nuova posizione dei valori non può più attuarsi in modo tale che allo *stesso* posto dei valori finora supremi, certo nel frattempo svuotatosi, vengano messi semplicemente, invece di quelli, nuovi valori.

Con i valori supremi decade contemporaneamente anche il « sopra », l'« altezza », l'« aldilà », il « *posto* » finora esistito in cui poter mettere valori. Ciò significa: la posizione di valori deve diventare, in sé, un'altra. Infatti, anche ciò per il quale debbono esserci i nuovi valori non è più, dopo la caduta dell'aldilà, un aldilà. Questo implica però che il *modo in cui* i valori sono valori, l'essenza dei valori, debba mutare. Il cambiamento radicale che sta dietro la « svalutazione » dei valori finora supremi si mostra nel fatto che diventa necessario un *nuovo principio della posizione di valori*. Poiché tuttavia la svalutazione dei valori supremi è un deporre i valori finora validi che scaturisce da fenomeni saputi con chiarezza, e che è corrispondentemente consapevole, la nuova posizione di valori deve avere la sua origine in una nuova e maggiore consapevolezza (conto).

Il principio di una nuova posizione di valori può dunque farsi valere soltanto se si suscita e si diffonde un nuovo sapere sull'essenza dei valori e sulle condizioni del dare giudizi di valore. È in base alla somma consapevolezza di una propria coscienza dell'essenza dei valori e della posizione dei valori che deve essere attuata e instaurata la trasvalutazione di tutti i valori finora validi. Solo nella nuova posizione di valori, così intesa, *si compie* la caduta dei valori finora validi.

Solo mediante la trasvalutazione di tutti i valori il nichilismo diventa classico. A contraddistinguerlo è il sapere dell'origine e della necessità dei valori, e quindi anche la cognizione dell'essenza dei valori finora validi. Solo qui il pensiero del valore e il porre valori giungono a se stessi; non soltanto nel senso che un agire istintivo al tempo stesso conosce e osserva accidentalmente anche se stesso, ma nel senso che questa consapevolezza diventa *anch'essa* un momento essenziale e una forza propulsiva dell'agire complessivo. Non soltanto ciò che noi designiamo con il nome equivoco di « istinto » diventa adesso, da qualcosa che prima era inconscio, anch'esso conscio, ma la consapevolezza, il calcolo e il « ricalcolo psicologico » diventano l'« istinto » autentico.

Mentre nella sezione B il nichilismo è esperito come stato intermedio e diventa la misura del pensiero e dell'agire, la sezione conclusiva del n. 12 raggiunge la posizione del nichilismo classico. È calcolato il « risultato conclusivo » in cui l'ente nel suo insieme viene nuovamente conteggiato ed è enunciato senza veli il sapere dell'essenza dei valori e della posizione di valori.

Ripetiamo la frase principale della sezione conclusiva:

« – tutti questi valori sono, ricalcolati dal punto di vista psicologico, risultati di determinate prospettive di utilità per il mantenimento e il potenziamento di forme di dominio umane: e solo falsamente sono *proiettati* nell'essenza delle cose. L'*iperbolica ingenuità* dell'uomo è ancor sempre il postulare se stesso come senso e misura del valore delle cose... ».

Con ciò è detto che l'essenza dei valori ha il suo fondamento in « forme di dominio ». I valori sono riferiti per essenza al « dominio ». Il dominio è l'essere-al-potere della potenza. I valori sono riferiti alla volontà di potenza, ne dipendono come dall'autentica essenza della potenza. La non verità e l'instabilità dei valori finora supremi non stanno in loro stessi, nel loro contenuto, né nel fatto che sia cercato un senso, posta una unità, fissata una verità. La non verità sta per Nietzsche nel fatto che questi valori vengono proiettati in un ambito « che è in sé », entro il quale e in base al quale essi debbono valere in sé e incondizionatamente; mentre essi hanno la loro origine e il loro ambito di validità soltanto in una determinata specie di volontà di potenza.

Se, partendo dalla sezione conclusiva del brano n. 12, ripensiamo al titolo, « *Caduta dei valori cosmologici* », si vede ora che esso copre l'insieme di questo brano soltanto se prima noi concepiamo il nichilismo nel senso di Nietzsche come storia, cioè al tempo stesso positivamente come stadio preliminare di una « nuova » posizione di valori, e in modo così deciso da esperire proprio il nichilismo più estremo non come totale declino (*Niedergang*), ma come trapasso (*Übergang*) a nuove condizioni di esistenza. Nietzsche ha fissato, all'epoca della stesura del brano n. 12, questa visione complessiva dell'essenza del nichilismo nella seguente annotazione:

« *Visione complessiva.* – In realtà ogni grande crescita comporta anche un enorme *sbriciolamento e deperimento*: il dolore, i sintomi di declino fanno *parte* delle epoche di enorme avanzamento; ogni fruttuoso e potente movimento dell'umanità ha *creato* contemporaneamente *anche* un movimento nichilistico. In determinate circostanze sarebbe segno di crescita incisiva ed essenzialissima, di trapasso a nuove condizioni di esistenza, il fatto che venisse al mondo la forma *estrema* di pessimismo, il vero e proprio *nichilismo*. *Questo ho compreso* » (n. 112 [VIII, II, 118]; primavera-autunno 1887).

Dello stesso periodo è questa annotazione:

« L'uomo è l'*animale mostro* (Untier) e il *superanimale* (Über-tier); l'uomo superiore è l'uomo mostro e il superuomo: tale è il rapporto. Ogni volta che cresce in grandezza e in altezza, l'uomo cresce anche in profondità e terribilità: non si deve voler l'una cosa senza l'altra – o piuttosto, quanto più a fondo si vuole l'una cosa, tanto più a fondo si raggiunge esattamente l'altra » (n. 1027 [VIII, II, 79]).

Il nichilismo come storia

Il compito vero e proprio di ripensare fino in fondo il concetto nietzscheano del nichilismo europeo acquista in determinatezza dopo la prima delucidazione del brano n. 12. Ciò che all'inizio delle riflessioni fu anticipato in termini solo approssimativi può essere ora riunito, ai fini della discussione vera e propria dell'essenza del nichilismo, in due direzioni del domandare che fissiamo nelle tesi seguenti:

1) Il nichilismo, pensato partendo da Nietzsche, è la storia della svalutazione dei valori finora supremi come trapasso alla trasvalutazione di tutti i valori finora validi, la quale consiste nel ritrovamento del principio di una nuova posizione di valori, principio che Nietzsche riconosce essere la volontà di potenza.

2) Questa essenza del nichilismo viene concepita da Nietzsche unicamente in base al pensiero del valore, e unicamente in questa forma viene fatta oggetto di critica e del tentativo di un superamento. Poiché però la posizione di valori ha il suo principio nella volontà di potenza, il supe-

ramento del nichilismo si sviluppa, attraverso il suo compimento nella forma classica, in una interpretazione dell'ente nel suo insieme come volontà di potenza. La nuova metafisica è metafisica della volontà di potenza.

Intendiamo questo titolo, « metafisica della volontà di potenza », in un duplice senso, in quanto il genitivo ha il duplice significato di genitivo oggettivo e genitivo soggettivo. La metafisica di Nietzsche è da un lato la metafisica che, in quanto verità sull'ente nel suo insieme, ha come « oggetto » la volontà di potenza, costituendo quest'ultima il carattere complessivo dell'ente nel suo insieme. La volontà di potenza è però al tempo stesso, in quanto carattere fondamentale dell'ente nel suo insieme, la determinazione essenziale dell'uomo. Come tale sta a fondamento della conformazione umana della verità sull'ente nel suo insieme, cioè della metafisica; è il suo *subiectum*. La metafisica di Nietzsche è perciò, dall'altro lato, la metafisica nella quale la volontà di potenza si porta al comando. Questa metafisica rientra anch'essa nel dominio della volontà di potenza ed è una delle sue condizioni. La volontà di potenza è l'oggetto e il soggetto della metafisica dominata dal pensiero del valore. Il titolo « metafisica della volontà di potenza » è, in questo senso univoco, ambivalente.

Dapprima si tratta di concepire in modo unitario il nichilismo come storia delle posizioni di valori. Adoperiamo qui il titolo « posizione di valori » in un significato lato che comprende: la postulazione dei valori supremi, la svalutazione di questi valori come loro deposizione, la trasvalutazione di questi valori come nuova posizione di valori.

Ad 1) Il nichilismo è una storia. Con ciò non intendiamo dire soltanto che quello che noi chiamiamo nichilismo « ha » una « storia », potendo essere seguito, storiograficamente, nel suo decorso storico. Il nichilismo è storia. Nel senso di Nietzsche esso contribuisce a costituire l'essenza della storia occidentale, poiché contribuisce a determinare la legalità delle posizioni metafisiche di fondo e del loro rapporto. Ma le posizioni metafisiche di fondo sono il terreno e l'ambito di quella che noi conosciamo come storia mondiale, specialmente come storia occidentale. Il nichilismo determina la storicità di questa storia. Per la comprensione dell'essenza del nichilismo, perciò, non è importante tanto raccontare la storia del

nichilismo nei singoli secoli e illustrarla nelle sue figure. Tutto deve mirare anzitutto a conoscere il nichilismo come legalità della storia. Se, con un calcolo che parta dalla svalutazione dei valori supremi, si vuole concepire questa storia come «decadenza», il nichilismo non è allora la causa di questa decadenza, ma la sua *logica interna*: quella legalità dell'accadere che spinge già, e quindi anche già indica, oltre una mera decadenza. La visione dell'essenza del nichilismo non consiste perciò nella conoscenza dei fenomeni storiograficamente presentabili come nichilistici – ma consiste nel capire i passi, i gradi e gli stati intermedi, dall'incipiente svalutazione fino alla necessaria trasvalutazione.

Quando i valori supremi si svalutano e ha origine l'esperienza che il mondo non corrisponde mai a ciò che noi idealmente riteniamo di esso; quando si desta perfino l'impressione che tutto non faccia che andare verso il male e il nulla, e che questo mondo sia perciò il peggiore dei mondi, un «*pessimum*», allora insorge quell'atteggiamento che in età moderna si è soliti chiamare «pessimismo», la credenza che nel peggiore di questi mondi la vita non valga la pena di essere vissuta e affermata (Schopenhauer).

Per questo Nietzsche designa esplicitamente il «pessimismo» (n. 9 [VIII, II, 138]; 1887) come la «prima forma del nichilismo» (cfr. n. 37: «Sviluppo del *pessimismo in nichilismo*» [VIII, II, 53]). Ma, al pari di quest'ultimo, anche il pessimismo è ambiguo. C'è un pessimismo che nasce dalla forza e *come* forza; ma c'è anche il pessimismo per debolezza e *come* debolezza. Il primo non si fa nessuna illusione, vede ciò che è pericoloso, non vuole dissimulazioni: guarda lucidamente alle forze e alle potenze che producono un pericolo; però riconosce pure le condizioni che, nonostante tutto, assicurano un padroneggiamento delle cose. Il pessimismo della forza ha quindi la sua posizione nella «analitica». Nietzsche non intende con ciò una dissoluzione nel senso di uno smembramento e sfibramento, ma l'espone ciò che «è», un indicare le ragioni per le quali l'ente è così com'è. Il pessimismo come debolezza e decadimento, invece, vede ovunque soltanto il lato tetro, adduce per qualunque cosa una ragione del fallimento e si crede quell'atteggiamento che, di tutto, sa già come avverrà. Il pessimismo della debolezza tutto cerca di «comprendere» e di spiegare in termini

storiografici, tutto di scusare e di lasciar valere. Per tutto ciò che accade ha già subito trovato una corrispondenza capitata in precedenza. Il pessimismo come declino si salva nello «*storicismo*» (cfr. n. 10 [VIII, II, 65]). Il pessimismo che ha la sua forza nell'«analitica» e il pessimismo che va a impigliarsi nello «*storicismo*» sono contrapposti l'uno all'altro in modo estremo. C'è «pessimismo» e «pessimismo». Attraverso il pessimismo e la sua ambiguità vengono perciò alla luce, e acquistano preponderanza, «estremi opposti». Con questo lo «stato intermedio» che provoca la svalutazione dei valori finora supremi si fa più chiaro e più stringente.

Da un lato si vede che il compimento dei valori finora validi *non* può essere raggiunto, il mondo appare privo di valore. Dall'altro, con la presa di coscienza analitica dell'origine dei giudizi di valore dalla volontà di potenza, lo sguardo indagante viene diretto sulla fonte di nuovi giudizi di valore, senza però che con questo il mondo abbia già guadagnato in valore. Ma, di fronte allo scuotimento della validità dei valori finora validi, si può altrettanto bene provare a tenere ancora saldo il loro «posto» e a occupare nuovamente questo vecchio posto, il soprassensibile, con nuovi ideali. Ciò accade per esempio, secondo l'esposizione di Nietzsche, a opera delle «dottrine volte a rendere felice il mondo» e del «socialismo» e così pure a opera della «musica wagneriana», dell'«ideale» cristiano e là «dove si è fatta piazza pulita della forma dogmatica del cristianesimo» (n. 1021 [VIII, II, 105]). Sorge così il nichilismo «incompleto»:

«Il nichilismo *incompleto*, sue forme: noi ci viviamo in mezzo.

«I tentativi di sfuggire al nichilismo senza trasvalutare quei valori: producono il contrario, acutizzano il problema» (n. 28 [VIII, II, 125]).

Con ciò risulta più chiaro che, e in quale misura, la «trasvalutazione di tutti i valori» fa parte del nichilismo completo, compiuto, e come questa trasvalutazione sia preceduta e accompagnata da un singolare stato di sospensione. Questo stato di sospensione, nel quale i valori finora validi sono stati deposti e i nuovi non ancora posti, riposa sul fatto che non c'è verità in sé, eppure c'è verità. Ma la verità deve di volta in volta determinarsi nuovamente.

Mediante l'« analitica » si risveglia già il presentimento che la « volontà di verità », in quanto pretesa di qualcosa di valido e determinante, sia una pretesa di *potenza* e come tale sia giustificata soltanto dalla volontà di potenza e in quanto forma della volontà di potenza. Lo stato intermedio indicato è il « nichilismo estremo », che riconosce ed enuncia espressamente che non c'è alcuna verità in sé. Questo nichilismo è, daccapo, ambiguo:

« A) Nichilismo come segno della *cresciuta potenza dello spirito*: il *nichilismo attivo*.

« B) Nichilismo come *declino e regresso della potenza dello spirito*: il *nichilismo passivo* » (n. 22 [VIII, II, 12-13]).

Il nichilismo passivo lascia che le cose stiano così: non c'è alcuna verità in sé; ciò significa allora per esso: non c'è assolutamente alcuna verità. Il nichilismo attivo si accinge invece a determinare la verità nella sua essenza partendo da ciò da cui tutto riceve la sua determinabilità e determinatezza. Il nichilismo attivo riconosce la verità come una forma della volontà di potenza e come un valore di rango determinato.

Se, per di più, la volontà di potenza viene esplicitamente esperita come il fondamento della possibilità della verità, e la verità viene concepita come una funzione della volontà di potenza (come giustizia), il nichilismo estremo si trasforma allora, in quanto attivo, nel nichilismo classico. Poiché però il nichilismo attivo conosce e riconosce già la volontà di potenza come carattere fondamentale dell'ente, per lui il nichilismo non è affatto una mera « contemplatività » (n. 24 [VIII, II, 268]), un mero no del giudizio, ma è il no dell'azione: « si pone mano », « si manda in rovina ». Non si contempla solamente qualcosa come nullo, lo si toglie di mezzo, lo si rovescia e si fa piazza pulita. Il nichilismo classico è perciò anche l'« ideale della *suprema possanza* » (n. 14 [VIII, II, 15]).

Questo nichilismo si pone fuori dalla « vita » tradizionale, apre la strada « a un nuovo ordine » e somministra inoltre a ciò che vuole morire il « desiderio della fine ». In tal modo il nichilismo sgombera lo spazio (*räumt ... aus*) e al tempo stesso concede spazio (*räumt ... ein*) a nuove possibilità. Pertanto, riguardo a questo nichilismo di una posizione di valori completamente nuova, un nichilismo che crea spazio e che espone all'aperto tutto l'ente, Nietz-

sche parla di « nichilismo estatico » (n. 1055 [VII, III, 222]). In quanto la suprema possanza del nichilismo classico-estatico, estremo-attivo, non conosce e riconosce niente come misura all'infuori di sé e al di sopra di sé, il nichilismo classico-estatico potrebbe « *essere un modo di pensare divino* » (n. 15 [VIII, II, 16]). In siffatta forma il nichilismo non è più soltanto una inane « aspirazione al nulla » (n. 1029 [VII, II, 25]), bensì il contrario (n. 1010 [VIII, I, 292, n. 7 (36)], n. 1023 [VIII, III, 44, n. 14 (70)], n. 1025 [VIII, II, 68, n. 9 (138)]). Si mostra così una pienezza essenziale in sé strutturata del nichilismo: ambigue forme preliminari del nichilismo (pessimismo), il nichilismo incompleto, il nichilismo estremo, il nichilismo attivo e passivo, il nichilismo estremo in quanto nichilismo estatico-classico.

Quando e come e in quale ampiezza domini, riconosciuta o meno, una di queste tre forme del nichilismo, ovvero se dominino tutte e tre contemporaneamente e producano come effetto uno stato storico dell'epoca completamente ambiguo – sono queste domande che possono, anzi, che qui devono essere di volta in volta poste soltanto da una situazione dell'agire e della meditazione. Per noi basta l'indicazione delle tre forme in sé addentellate del nichilismo, per accennare alla motilità della sua essenza e del suo carattere storico, e per ribadire al tempo stesso, di nuovo, che con il nichilismo non può essere inteso meramente qualcosa di presente o anche di « odierno » rispetto all'età di Nietzsche. Il nome nichilismo rimanda a un movimento storico proveniente da lontano, alle nostre spalle, e che si protende ben oltre noi.

Posizione di valori e volontà di potenza

Il nichilismo, pensato da Nietzsche come storia delle posizioni di valori, può essere però capito soltanto se la posizione di valori è riconosciuta in quanto tale nella sua essenza, cioè qui: nella sua necessità metafisica. Per questo il *peso maggiore delle nostre riflessioni* si sposta nell'orizzonte di domande nominato per secondo.

Ad 2) Le tesi-guida di questo orizzonte di domande sono: Nietzsche pensa il nichilismo – secondo la sua provenienza, il suo sviluppo e il suo superamento – unicamente in base al pensiero del valore. Il pensare in valori rien-

tra in quella realtà che è determinata come volontà di potenza. Il pensiero del valore è un componente necessario della metafisica della volontà di potenza.

Ma in che cosa questa metafisica ha il suo fondamento storico essenziale? In altri termini: dove ha la sua origine « metafisica » il pensiero del valore? Se la metafisica è la verità sull'ente nel suo insieme e parla perciò dell'essere dell'ente – da quale interpretazione dell'ente nel suo insieme ha origine il pensare per valori? Rispondiamo: dalla determinazione dell'ente nel suo insieme mediante il carattere fondamentale della volontà di potenza. La risposta è corretta. Ma come si arriva a *questa* interpretazione dell'ente, se essa non ha origine come opinione arbitraria e violenta solo nella testa dello stravagante signor Nietzsche? Come si giunge al progetto del mondo come volontà di potenza, posto che in tale interpretazione del mondo Nietzsche debba dire soltanto quello a cui spinge una lunga storia dell'Occidente, soprattutto la storia dell'età moderna nel suo corso latente? Che cosa è essenziale (*west*) e domina nella metafisica occidentale in modo tale che essa diventi da ultimo una metafisica della volontà di potenza?

Con tali domande, uscendo dall'apparente mero riferire e delucidare, andiamo verso un « confronto reciproco » (« *Aus-einander-setzung* ») con la metafisica di Nietzsche. Posto che la metafisica di Nietzsche sia il compimento della metafisica occidentale, il confronto con essa è adeguato soltanto se riguarda la metafisica occidentale nel suo insieme.

In un confronto speculativo con un pensatore non si tratta di contrapporre una veduta a un'altra, di « confutare » un punto di vista per mezzo di un altro. Tutto ciò è opera esteriore e inessenziale. Confronto reciproco non significa per noi: « polemica » sacciente e « critica » vanagloriosa. Confronto reciproco vuol dire qui meditazione sulla verità che è posta in decisione, una decisione che non è presa da noi, ma che avviene piuttosto come storia dell'essere, partendo da quest'ultimo stesso, per la nostra storia. A noi non rimane che questa alternativa: o insistere su « vedute » e perseverare su « punti di vista » – dove tra i « punti di vista » va annoverata anche la pretesa « libertà da punti di vista » – oppure rompere con tutto ciò che ha il carattere di un punto di vista e di una veduta,

congedare tutte le opinioni e le idee correnti, per essere affidati (*überignet*) unicamente a un sapere originario.

Già nella prima delucidazione del nichilismo inciammammo nel fatto che il nome e la nozione « nichilismo » significano un pensiero dell'essere, mentre Nietzsche concepisce senz'altro il nichilismo in base al pensiero del valore. Mentre la domanda dell'ente in quanto tale nel suo insieme fu e rimane la domanda-guida di tutta la metafisica fino dai tempi antichi, il pensiero del valore è giunto a dominare nella metafisica solo di recente e *in modo deciso* soltanto con Nietzsche, e in maniera tale che la metafisica ha preso per questo una svolta decisiva nel compimento della sua essenza.

Anche per influenza di Nietzsche, la filosofia erudita della fine del XIX secolo e dell'inizio del XX diventa una « filosofia dei valori » e una « fenomenologia dei valori ». I valori stessi appaiono come cose in sé che vengono ordinate in « sistemi ». Nel fare questo, nonostante il tacito rifiuto della filosofia di Nietzsche, si sono esplorati i suoi scritti, soprattutto lo *Zarathustra*, alla ricerca di tali valori e li si sono poi composti in un'« etica dei valori » in modo « più scientifico » di quel « filosofo-poeta non scientifico » che è Nietzsche.

Quando trattiamo qui del pensiero del valore in filosofia, intendiamo esclusivamente la metafisica di Nietzsche. Come « filosofia dei valori », in senso stretto e scolastico, si designa un indirizzo del neokantismo, a cavallo tra i due secoli, legato ai nomi di Windelband e Rickert. Il merito durevole di questo indirizzo non è la « filosofia dei valori », ma quell'atteggiamento, considerevole per l'epoca, che conservò e trasmise ancora una traccia di genuino sapere dell'essenza della filosofia e del domandare filosofico di fronte all'avanzata della « psicologia » e della « biologia » scientifico-naturalistiche, reputate come l'unica e autentica « filosofia ». Ma questo atteggiamento « tradizionale », nel senso positivo del termine, impedì a sua volta alla « filosofia dei valori » di pensare a fondo il pensiero del valore nella sua essenza metafisica, cioè di prendere realmente sul serio il nichilismo. Si credette di contrastare il nichilismo ricorrendo alla filosofia kantiana; ma questo era solo un eludere il nichilismo e la rinuncia a guardare nell'abisso che esso copre.

Se la filosofia di Nietzsche attua il compimento della metafisica occidentale, e se in questa filosofia il pensiero

del valore è per la prima volta decisivo, e in modo più originario che nella « filosofia dei valori » che le tiene dietro zoppicando, allora il pensiero del valore non può essere penetrato nella metafisica a caso e dall'esterno. La domanda della provenienza del pensiero del valore nella metafisica diventa a pari titolo la domanda dell'essenza del valore e la domanda dell'essenza della metafisica. In quanto quest'ultima giunge al suo compimento, la nostra domanda diventa la questione di decidere su ciò che fa della filosofia una necessità e che cosa le dà fondamento.

Donde proviene il pensiero del valore, quel pensare che stima tutto secondo valori, che intende se stesso come un giudizio di valore e che si assegna come compito una nuova posizione di valori? Nietzsche ha formulato lui stesso la domanda dell'origine del pensiero del valore e le ha già dato anche risposta. Basta solo ricordarsi dell'andamento delle sue riflessioni nel brano n. 12. Colà, nella sezione B, Nietzsche chiede esplicitamente: donde proviene la nostra credenza nei valori cosmologici? La risposta è: dalla volontà dell'uomo di assicurare a se stesso un valore. Ma come può farlo, se il mondo al quale appartiene non ha a sua volta un senso e uno scopo, una unità e una verità, se l'uomo non può sottomettersi a un « ideale »? La sezione conclusiva del brano n. 12 enuncia già in termini assai chiari la connessione interna tra posizione di valori e volontà di potenza. Certo, con il rimando a questo passo non si è ancora propriamente capita quella connessione. Possiamo però presumere che Nietzsche, a suo modo, dovette già metterla in chiaro, se è vero che alla trasvalutazione dei valori appartengono una eminente consapevolezza e quindi un sapere di come stiano le cose a proposito dei valori.

Ogni specie di posizione di valori, dunque anche e proprio la nuova posizione di valori mediante la quale si deve compiere una trasvalutazione dei valori, deve essere riferita alla volontà di potenza. Nietzsche enuncia questa connessione nella prima proposizione del brano n. 14:

« I valori e la loro trasformazione stanno in rapporto con la crescita di potenza di chi pone i valori » [VIII, II, 15].

« Crescita di potenza », secondo la definizione dell'essenza della volontà di potenza data all'inizio, altro non

vuol dire che potenziamento della potenza nel senso del superpotenziarsi della potenza. Ma in ciò consiste l'essenza della potenza. La proposizione significa di conseguenza: i valori e la loro trasformazione, quindi la posizione di valori – sia la svalutazione, sia la trasvalutazione o la nuova posizione dei valori – si determinano ogni volta in base al rispettivo modo della volontà di potenza, la quale determina a sua volta colui che pone i valori, cioè l'uomo, nel modo del suo essere uomo. I valori scaturiscono dalla posizione di valori, questa corrisponde alla volontà di potenza. In che misura e perché la volontà di potenza è tuttavia ponente-valori? Che cosa intende Nietzsche per « valore »?

Il libro *La volontà di potenza*, compilazione assai confusa dei frammenti postumi, contiene al n. 715 (1888) una annotazione di Nietzsche che risponde alla nostra domanda:

« Il punto di vista del “valore” è il punto di vista di *condizioni di conservazione, di potenziamento* rispetto a forme complesse di relativa durata di vita entro il divenire » [VIII, II, 247].

« Valore » è quindi un « punto di vista ». « Valore » è addirittura « essenzialmente » il « punto di vista per... » (cfr. n. 715). Non domandiamo ancora per che cosa un valore è un punto di vista, ma riflettiamo prima sul fatto che il « valore » è in generale un « punto di vista » – ciò che, preso di mira, è un punto di fuga per un vedere, e precisamente per un vedere che ha mirato a qualcosa. Questo mirare a qualcosa è un *far conto* su ciò che deve tener conto di altro. Per questo, appunto, noi riferiamo subito il « valore » a un « quanto » e a un « tanto », a una quantità e a un numero. I « valori » sono perciò riferiti a una « scala numerica e di misura » (n. 710 [VIII, III, 72-73, n. 14 (105)]). Rimane da domandare a che cosa si riferisca, a sua volta, la scala del potenziamento e della diminuzione.

Dalla connotazione del valore come un « punto di vista » risulta una cosa essenziale per il concetto nietzscheano di valore: in quanto punto di vista, il valore è posto ogni volta dal vedere; soltanto mediante la posizione esso diventa per il mirare a qualcosa un « punto » appartenente alla prospettiva di questo mirare a qualcosa. I valo-

ri non sono dunque qualcosa di sussistente prima e in sé, tali da poter diventare occasionalmente anche punti di vista. Il pensiero di Nietzsche è sufficientemente lucido e aperto da ribadire che il punto di vista è « puntato » come tale soltanto mediante il « puntamento » di questo vedere. Ciò che vale non vale perché è un valore in sé, ma il valore è valore perché vale. Vale perché è posto come valente. È posto in tal modo da un mirare a qualcosa che soltanto *mediante* questo mirare riceve il carattere di ciò di cui bisogna tener conto e che pertanto vale.

Una volta che il pensiero del valore è emerso, si deve ammettere anche che i valori « sono » soltanto dove si calcola, allo stesso modo in cui vi sono « oggetti » soltanto per un « soggetto ». Parlare di « valori in sé » è una sconsideratezza o una mistificazione oppure ambedue le cose contemporaneamente. Il « valore » è, secondo la sua essenza, « punto di vista ». Vi sono punti di vista soltanto per un vedere che punta e che calcola in base a « punti ».

Ma che cosa viene preso di mira con il valore inteso come punto di fuga? Che cosa è ciò di cui si tiene conto? A che cosa ha essenzialmente mirato il calcolare? Nietzsche dice: « Il punto di vista del "valore" è il punto di vista di condizioni di conservazione, di potenziamento ». In quanto si fa conto su qualcosa, bisogna ogni volta tenere conto di ciò da cui dipendono la conservazione e il potenziamento, di ciò che promuove oppure ostacola la conservazione, che apporta o preclude il potenziamento, di ciò che condiziona. Secondo quanto detto finora, possiamo supporre che con conservazione e potenziamento si intenda no conservazione e potenziamento della potenza. La potenza è il « qualcosa », per così dire, la « cosa » (« Ding ») che importa, la cosa la cui conservazione e il cui potenziamento sottostanno a condizioni (*Bedingungen*).

I « valori » sono condizioni di cui la potenza, in quanto tale, deve tenere conto. Far conto sul potenziamento della potenza, sul superpotenziamento del rispettivo grado di potenza, è l'essenza della volontà di potenza. I « valori » sono in primo luogo le condizioni di potenziamento che la volontà di potenza prende di mira. La volontà di potenza, in quanto superpotenziarsi, non è mai una stasi.

La volontà di potenza è nella metafisica di Nietzsche il nome più compiuto per il termine logoro e vuoto di « divenire ». Per questo Nietzsche dice: « Il punto di vista del "valore" è il punto di vista di condizioni di conservazione, di

potenziamento ... entro il divenire ». Ma nella determinazione dell'essenza del valore come *condizione* rimane ancora indeterminato *che cosa* i valori condizionino (*bedingen*), che cosa essi rendano « cosa » (« Ding »), adoperando noi qui la parola « cosa » nel senso molto lato di « qualcosa », che non ci costringe a pensare a cose e oggetti tangibili. Ma *ciò che* i valori condizionano è la volontà di potenza. Certo, solo che la volontà di potenza, in quanto carattere fondamentale del « reale », non è di una essenza semplice, come già il suo nome esprime. Non a caso Nietzsche dice che il « valore » è la « *condizione di conservazione, di potenziamento* » ogni volta messa in conto. Nel reale si tratta in modo ugualmente necessario di conservazione e di potenziamento; infatti, affinché la volontà di potenza come superpotenziamento possa passare al grado superiore, questo grado deve essere non solo raggiunto, ma anche mantenuto, anzi, addirittura fissato *attuando la potenza*, altrimenti il *superpotenziamento* non potrebbe essere un *superpotenziamento*. Soltanto ciò che ha in sé una sussistenza e uno stato stabile può « pensare » al potenziamento. Un grado deve prima essere divenuto in sé stabile perché si possa, poggiando su esso, aumentare di grado.

Per questo c'è bisogno, per il reale che ha il carattere della volontà di potenza, di quei valori che gli assicurino la sussistenza nella sua stabilità. Ma altrettanto necessariamente c'è bisogno di condizioni tali che garantiscano un « oltre di sé », una sopraelevazione del reale (del vivente), c'è bisogno dei valori quali condizioni del potenziamento.

La volontà di potenza deve di conseguenza, secondo la sua intima essenza, porre sempre e soprattutto valori della conservazione e valori del potenziamento. Secondo questi due riguardi, reciprocamente riferiti l'uno all'altro, deve guardare mirando a e guardare oltre (*aus- und hinausblicken*) e, così guardando, puntare *punti* di vista: porre valori. Della posizione di valori fa parte questo guardare mirando a punti di vista. Il carattere di sguardo mirante a, e di scorcio, della volontà di potenza è quello che Nietzsche chiama il suo carattere « prospettico ». La volontà di potenza è quindi *in sé*: mirare a più-potenza; il mirare a... è la traiettoria *ottica della visione che penetra*: la pro-spettiva (*Per-spektive*). Per questo Nietzsche dice nel brano n. 12 (sezione finale) che ci serve da

filo conduttore: «tutti questi valori sono, ricalcolati dal punto di vista psicologico, risultati di determinate prospettive»... Possiamo anche dire: tutti questi valori sono, in quanto *valori*, determinati punti di vista di determinate traiettorie ottiche di una determinata volontà di potenza. In quanto però ogni cosa reale è reale per il carattere fondamentale della volontà di potenza, a ogni singolo ente appartiene ogni volta una sua «prospettiva». *L'ente è, in quanto tale, prospettico*. Ciò che si chiama realtà si determina in base al proprio carattere prospettico. Solo considerando costantemente tale carattere, può essere pensato entro la metafisica di Nietzsche l'«ente» vero e proprio.

Con il carattere prospettico dell'ente Nietzsche non fa che enunciare ciò che forma, da Leibniz in poi, un fondamentale tratto latente della metafisica.

Secondo Leibniz, ogni ente è determinato da *perceptio* e *appetitus*, dall'impulso rappresentativo che spinge a *porre-dinanzi*, a «rappresentare», rispettivamente l'insieme dell'ente, e quindi a *essere* soltanto in questa e come questa *repraesentatio*, e non prima. Questo rappresentare ha di volta in volta ciò che Leibniz chiama un *point de vue*, un punto di vista. Così dice anche Nietzsche: è il «*prospettivismo*» (la costituzione prospettica dell'ente) ciò «in virtù del quale ogni centro di forza – e non solo l'uomo – costruisce tutto il resto del mondo *da sé*, cioè lo misura, lo modella, lo forma secondo la sua forza...» (n. 636 [VIII, III, 162]; 1888. Cfr. XIV, 13 [VII, II, 264]; 1884/85: «Se si volesse uscire dal mondo delle prospettive, si andrebbe a fondo»).

Ma Leibniz non pensa ancora questi punti di vista come valori. Il pensare per valori non è ancora così essenziale ed esplicito tanto che i *valori* possano essere pensati come punti di vista di prospettive.

Il reale, determinato nella sua realtà dalla volontà di potenza, è rispettivamente un intreccio di prospettive e di posizioni di valori, una entità «di tipo complesso»; ma, questo, perché la volontà di potenza stessa è di una essenza complessa. Consideriamo di nuovo l'unità complessa della sua essenza.

Se l'essenza della potenza è la volontà di più-potenza, e se quindi la potenza si attua in quanto potenza come superpotenziamento, fanno parte di essa anzitutto ciò che, in quanto rispettivo grado di potenza, viene di volta in

volta superato e, al tempo stesso, qualcosa che supera. Ciò che è da-superare può essere tale soltanto se pone una resistenza e se è qualcosa di costante e di saldo che si mantiene e si conserva. Ciò che supera, invece, ha bisogno di un sapere andare oltre a gradi di potenza superiori, richiede la possibilità del potenziamento. Fa parte dell'essenza del superpotenziamento il necessario intreccio di conservazione e potenziamento. L'essenza della potenza è anch'essa qualcosa di intrecciato. Il reale così determinato è al tempo stesso stabile e instabile. La sua stabilità è perciò ogni volta una stabilità *relativa*. Per questo Nietzsche dice: «Il punto di vista del “valore” è il punto di vista di *condizioni di conservazione*, di *potenziamento* rispetto a forme complesse di relativa durata di vita entro il divenire». In queste forme si raccolgono le produzioni della volontà di potenza, la cui essenza consiste nel saper-essere-sovrana e nel saper-comandare. È per questo che Nietzsche chiama queste forme, in breve, «forme di dominio» o «centri di dominio» (n. 715):

«“Valore” è essenzialmente il punto di vista dell'accrescimento o diminuzione di questi centri di dominio» [VIII, II, 247].

In questa definizione viene espresso il fatto che le *condizioni* del potenziamento e della conservazione sono sempre riferite a un «divenire» nel senso della crescita e della decadenza della potenza. I valori non sono sotto nessun riguardo prima qualcosa «per sé», per venire poi occasionalmente riferiti alla volontà di potenza. Essi sono quello che sono, cioè condizioni, soltanto *in quanto* possibilità di se stessi *condizionanti* e quindi poste dalla volontà di potenza stessa. Essi danno così una misura per la stima del *quantum* di potenza di una forma di dominio e per la direzione della sua crescita o diminuzione. Quando Nietzsche, nella sezione conclusiva del brano n. 12, dice che i valori sono «risultati di determinate prospettive di utilità per il mantenimento e il potenziamento di forme di dominio umane», l'utile (*Nutzen*) e l'utilità (*Nützlichkeit*) sono qui intesi in relazione esclusiva alla potenza. «Valore» è per essenza valore pratico (*Nutzwert*); ma l'«utile» («*Nutzen*») deve essere qui fatto equivalere alla condizione della conservazione della potenza, cioè già sempre: del potenziamento della potenza. I valori sono

per essenza condizioni e quindi non sono mai qualcosa di incondizionato.

I valori sono condizioni delle « forme di dominio » entro il divenire, cioè entro la realtà nel suo insieme, il cui carattere fondamentale è la volontà di potenza. Le forme di dominio sono forme della volontà di potenza. Nietzsche chiama sovente « valori » non soltanto le condizioni di queste forme di dominio, ma anche le forme di dominio stesse, e a ragione. Scienza, arte, Stato, religione, cultura sono ritenuti valori in quanto sono condizioni in forza delle quali si attua l'ordine di ciò che diviene quale unica realtà. A loro volta questi valori, in quanto forme di potenza, pongono di nuovo determinate condizioni della assicurazione della loro sussistenza e del loro sviluppo. Il divenire stesso, però, cioè il reale nel suo insieme, « non ha alcun valore ». Ciò, dopo la definizione dell'essenza del valore appena data, è lampante. Infatti, all'infuori dell'ente nel suo insieme non c'è più nulla che potrebbe esserne condizione. Manca qualcosa a cui commisurarlo (il divenire nel suo insieme). « *Il valore complessivo del mondo non è valutabile*, e quindi il pessimismo cosmologico rientra tra le cose comiche » (n. 708 [VIII, II, 247]; 1887/88).

Quando Nietzsche dice che l'ente nel suo insieme « non ha alcun valore », non vuole dare un giudizio negativo sul mondo. Vuole soltanto evitare ogni giudizio di valore sul tutto, giudizio che sarebbe un misconoscimento della sua essenza. La tesi: l'ente nel suo insieme non ha alcun valore è, pensata nel senso della metafisica della volontà di potenza, il più netto rifiuto della credenza che i « valori » siano qualcosa di valido in sé, al di sopra dell'ente nel suo insieme e per esso. Che l'ente nel suo insieme è privo di valore significa che sta al di fuori di qualsiasi valutazione, perché con essa il tutto e l'incondizionato non verrebbero che a dipendere da parti e da condizioni che sono quello che sono soltanto in base al tutto. Il mondo che diviene è, in quanto volontà di potenza, l'in-condizionato. Ci sono condizioni, cioè punti di vista della conservazione e del potenziamento dei « quanti » di potenza, cioè ci sono valori, solo *in seno al divenire*: in riferimento alle singole forme di potenza, posti solo per loro mezzo e per esse. Dunque i valori scaturiscono dalla volontà di potenza? Certo, ma penseremmo di nuovo in modo sbagliato se ora, daccapo, volessimo comprendere

i valori come qualcosa « accanto » alla volontà di potenza, come se prima ci fosse quest'ultima, la quale porrebbe poi dei « valori » che da essa verrebbero messi di volta in volta a servizio secondo l'occasione. I valori, in quanto *condizioni* della conservazione e del potenziamento della potenza, sono solo qualcosa di condizionato da quell'*unico* incondizionato che è la volontà di potenza. *I valori sono essenzialmente condizioni condizionate.*

Evidentemente, però, i valori possono essere condizioni della volontà di potenza soltanto se hanno essi stessi carattere di potenza e se, quindi, rappresentano « quanti » di potenza per il contare sul potenziamento della potenza partendo dalla consapevole attuazione della volontà di potenza. Perciò i valori, in quanto condizioni del potenziamento e della conservazione della potenza, sono essenzialmente riferiti all'uomo. Come punti di vista essi rimangono inclusi nella prospettiva *umana*. Nietzsche dice quindi: (n. 713; 1888):

« *Valore* è il massimo *quantum* di potenza che l'uomo riesce a incorporare – l'uomo, *non* l'umanità! L'umanità è molto più un mezzo che non un fine. Si tratta del tipo: l'umanità è solo il materiale sperimentale, l'enorme eccedenza di tutto quanto è fallito: un campo di macerie » [VIII, III, 12-13].

Il valore è rispettivamente *quantum* di potenza, posto e misurato dalla volontà di potenza.

Volontà di potenza e posizione-di-valori sono *la stessa cosa*, in quanto la volontà di potenza guarda mirando a punti di vista della conservazione e del potenziamento. Per questo la posizione di valori non può essere ricondotta, come qualcosa di diverso dalla volontà di potenza, a quest'ultima. Il chiarimento dell'essenza del valore e della posizione di valori dà come risultato soltanto una connotazione della volontà di potenza. Mostrando la connessione interna della posizione di valori con la volontà di potenza, non si è affatto trovata risposta alla questione dell'origine del pensiero del valore e dell'essenza del valore. La si è riportata alla questione dell'origine essenziale della volontà di potenza. Perché quest'ultima è in sé ponente-valori? Perché *con* il pensiero della volontà di potenza anche il pensiero del valore diventa dominante nella metafisica? Come, e perché, la metafisica diventa metafisica della volontà di potenza?

*La soggettività nell'interpretazione
nietzscheana della storia*

Per avere una visione d'insieme della portata di queste domande, dobbiamo riflettere su che cosa significhi il dominio del pensiero del valore nella metafisica. Esso conduce anzitutto al fatto che Nietzsche concepisce il compito della metafisica ventura come trasvalutazione di tutti i valori. Il dominio del pensiero del valore dà nello stesso tempo per scontato, senza discussione e fondazione ulteriori, che anche tutta la metafisica finora avutasi, che precede storicamente la metafisica della volontà di potenza, sia, benché in modo inesplícito, una metafisica della volontà di potenza. Nietzsche concepisce l'intera filosofia occidentale come un pensare in valori e un tener conto di valori, come ponente-valori. L'essere, l'entità dell'ente viene interpretata come volontà di potenza. Improvvisamente e in modo a chiunque evidente, in tutti gli scritti e le annotazioni di Nietzsche la storia della metafisica appare alla luce del pensiero del valore.

Siamo inclini a trascurare semplicemente questo fatto, oppure a registrare questa esegesi della storia della metafisica come la veduta storiografica sulla storia della filosofia che era la più ovvia per Nietzsche. Avremmo allora dinanzi a noi una veduta storiografica accanto ad altre. Così, nel corso del XIX e del XX secolo, la storiografia erudita ha presentato la storia della filosofia ora nell'orizzonte della filosofia di Kant o di quella di Hegel, ora in quella del Medioevo, certo *ancora più sovente* in un orizzonte che, con un mescolamento delle dottrine filosofiche più diverse, dà l'illusione di una ampiezza e di una validità generale mediante le quali tutti gli enigmi scompaiono dalla storia del pensiero.

Tuttavia, il fatto che Nietzsche interpreti la storia della metafisica nell'orizzonte della volontà di potenza scaturisce dal suo pensiero metafisico e non è affatto soltanto una interpolazione storiografica successiva di « vedute » proprie con dottrine dei pensatori precedenti. Piuttosto, la metafisica della volontà di potenza, in quanto presa di posizione che *trasvaluta* la metafisica finora avutasi, ha fin dall'inizio determinato quest'ultima nel senso della valutazione e del pensiero del valore. Ogni confronto si muove sul fondamento dell'interpretazione già decisa, sottratta a ogni discussione. La metafisica della volontà di

potenza non si esaurisce nel fatto che vengono posti valori nuovi rispetto a quelli finora avutisi. Tutto ciò che finora è sempre stato pensato e detto sull'ente in quanto tale nel suo insieme, essa lo fa apparire alla luce del pensiero del valore. Infatti, anche l'essenza della storia è determinata dalla metafisica della volontà di potenza in modo nuovo, cosa che noi riconosciamo dalla dottrina nietzscheana dell'eterno ritorno dell'uguale e dalla sua più intima connessione con la volontà di potenza. Il tipo di storiografia che rispettivamente si ha è sempre e soltanto la conseguenza di una determinazione già posta dell'essenza della storia.

È per questo che Nietzsche parla – come se fosse la cosa più ovvia del mondo – di unità, totalità, verità come « valori supremi ». Che questi debbano essere valori non è una interpretazione successiva di Nietzsche. È il primo, decisivo passo della « trasvalutazione » stessa. Infatti, a ben pensare, la trasvalutazione messa in atto da Nietzsche non consiste nel porre nuovi valori al posto dei valori supremi finora validi, ma nel concepire già « essere », « scopo », « verità » come *valori* e *soltanto* come valori. La « trans-valutazione » di Nietzsche è in fondo il ripensare tutte le determinazioni dell'ente in relazione a valori. Nel brano n. 12, egli *chiama* « scopo », « unità », « totalità », « verità », « essere » anche « categorie di ragione ». Esse lo sono semmai per Kant e Fichte, per Schelling e Hegel. Le determinazioni dell'ente sono categorie anche per Aristotele, e per lui per la prima volta, anche se non « categorie di ragione », supposto che in lui la « ragione » – come in Kant e nell'idealismo tedesco – fosse concepita come essenza della *soggettività*. Quando dunque Nietzsche tratta delle determinazioni dell'ente, concependole come « valori cosmologici », dà voce all'interpretazione metafisica moderna delle determinazioni d'essere dell'ente come categorie di ragione. Questa interpretazione moderna viene però ulteriormente trasformata da Nietzsche, cosicché, ora, le categorie di ragione appaiono come valori supremi. Questa interpretazione della determinazione d'essere dell'ente, che prende origine in età più recente dall'ultima metafisica, viene ritrasferita nella filosofia greca, giacché l'intera storia della metafisica occidentale appare come storia delle posizioni di valori. Le precedenti posizioni metafisiche di fondo non arrivano a prendere la parola nella verità loro propria. Esse parla-

no il linguaggio della filosofia della volontà di potenza, filosofia che è concepita come posizione di valori.

Se pensiamo inoltre alla prova della connessione essenziale tra posizione di valori e volontà di potenza, si vede allora che l'interpretazione nietzscheana di tutta la metafisica in base al pensiero del valore è radicata nella determinazione fondamentale dell'ente nel suo insieme come volontà di potenza. Questo nome è la parola fondamentale della metafisica di *Nietzsche*. Né Hegel né Kant, né Leibniz né Descartes, né il pensiero medioevale né quello ellenistico, né Aristotele né Platone, né Parmenide e nemmeno Eraclito sanno della volontà di potenza quale carattere fondamentale dell'ente. Di conseguenza, quando Nietzsche vede la metafisica come tale e la sua intera storia nell'orizzonte della posizione di valori, questa storia è messa con ciò in una prospettiva unilaterale, e la considerazione storiografica da essa guidata diventa non vera.

Ma esiste mai una considerazione della storia non unilaterale, bensì globale? Ogni presente non deve forse vedere e interpretare il passato partendo di volta in volta dal *suo* orizzonte? La sua conoscenza storiografica non si fa tanto più « viva » quanto più decisamente il rispettivo orizzonte del rispettivo presente rimane direttivo? Proprio Nietzsche, in uno dei suoi scritti giovanili, la seconda delle *Considerazioni inattuali*, dal titolo *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, non ha forse richiesto e giustificato con grande insistenza che, e perché, la storiografia debba servire alla vita e possa farlo soltanto svincolandosi prima dalla parvenza di una presunta « oggettività » storiografica « in sé »?

Se così stanno le cose, la nostra indicazione del fatto che Nietzsche, partendo dalla propria problematica, interpreta la storia della metafisica come una storia della posizione di valori può a stento fungere da obiezione e suscitare perplessità, perché ciò non fa che confermare il carattere genuino del suo pensiero storico. Potrebbe essere addirittura che mediante l'interpretazione nietzscheana della metafisica in base al pensiero del valore la metafisica finora avutasi venga « compresa meglio » di quanto essa stessa si sia compresa e abbia mai potuto comprendersi, in quanto soltanto questa interpretazione le presta la parola per mostrare ciò che essa ha voluto, ma ancora non ha potuto dire. Se le cose stessero così, la

concezione nietzscheana delle categorie e delle categorie di ragione come valori supremi e in generale come « valori » non sarebbe una deformazione della realtà storica, bensì la liberazione dei precedenti valori metafisici nel loro autentico contenuto creativo oppure un arricchimento di questo. Se, per di più, il fondamento della concezione nietzscheana di tutta la metafisica, l'interpretazione dell'ente nel suo insieme come volontà di potenza, si muovesse ancora nella traiettoria del pensiero metafisico tradizionale e ne portasse a compimento i pensieri fondamentali, allora l'« immagine della storia » di Nietzsche sarebbe giustificata sotto ogni aspetto e si sarebbe dimostrato che essa è l'unica possibile e necessaria. In tal caso, non sarebbe nemmeno più possibile eludere la tesi secondo la quale la storia del pensiero occidentale si svolgerebbe come una svalutazione dei valori supremi e, conformemente a questo annullarsi dei valori e alla caduta dei fini, sarebbe e dovrebbe diventare « nichilismo ».

Da tali riflessioni risulta questo: l'indicazione del fatto che Nietzsche proietta la propria posizione metafisica di fondo – la volontà di potenza quale carattere fondamentale dell'ente, la posizione di valori, l'origine della posizione di valori dalla volontà di potenza – nella storia della metafisica avutasi finora non può essere adoperata come una facile obiezione per rinfacciare a Nietzsche una deformazione dell'immagine della storia o, addirittura, per respingere la legittimità del pensiero del valore. Anche se dobbiamo ammettere che l'interpretazione nietzscheana della metafisica non coincide con ciò che insegna la metafisica precedente, questa ammissione ha prima bisogno di una fondazione che vada oltre la dimostrazione meramente storiografica della diversità della metafisica di Nietzsche e di quella precedente.

Si tratta di mostrare che il pensiero del valore era e doveva rimanere estraneo alla metafisica precedente, poiché quest'ultima non poteva ancora concepire l'ente come volontà di potenza. Nel mostrarlo, dobbiamo però imbatterci nella più profonda origine del pensiero del valore, perché così viene eliminata la parvenza che da sempre, nella metafisica, si sia pensato già al modo della posizione di valori. Se dovesse risultare in quale misura l'interpretazione dell'ente come volontà di potenza si rende *possibile* solo sul fondamento delle posizioni metafisiche di fondo dell'età moderna, giungeremmo allo-

ra, riguardo alla domanda dell'origine del pensiero del valore, all'importante cognizione che Nietzsche non dà ancora, né può dare, una risposta a questa domanda dell'origine.

Il rimando al brano n. 12, sezione B, dove Nietzsche discute l'origine della nostra credenza nei valori finora supremi, non ci fa compiere alcun passo avanti. Ogni delucidazione di Nietzsche presuppone infatti che le posizioni di valori scaturiscano dalla volontà di potenza. Quest'ultima vale per lui come il fatto ultimo al quale noi perveniamo scendendo in profondità. Ciò che per Nietzsche vale come certo diventa per noi problema. Corrispondentemente, anche la derivazione nietzscheana del pensiero del valore rimane per noi problematica.

Nietzsche, a suo modo, mostra soltanto questo: i valori sono per la loro essenza condizioni della volontà di potenza che quest'ultima pone a se stessa per la sua conservazione e il suo potenziamento, cioè per il compimento essenziale della potenza. La posizione di valori è inclusa nella volontà di potenza. Ma la volontà di potenza stessa – dove scaturisce il progetto dell'ente nel suo insieme che fa vedere quest'ultimo come volontà di potenza? *Soltanto con questa domanda pensiamo alla radice dell'origine della posizione di valori entro la metafisica.*

Se ora, però, tentiamo di dimostrare che la metafisica prima di Nietzsche non interpretava l'ente come volontà di potenza e che, di conseguenza, il pensiero del valore le era estraneo, questo proponimento è soggetto alla stessa perplessità avanzata contro l'interpretazione nietzscheana della storia. Anche noi dobbiamo inevitabilmente scorgere e interpretare il pensiero precedente dall'orizzonte di un pensiero, cioè del nostro pensiero. Al pari di Nietzsche, al pari di Hegel, nemmeno noi possiamo chiamarci fuori dalla storia e dal « tempo » e considerare ciò che è stato da una posizione assoluta, per così dire senza un'ottica determinata e quindi necessariamente unilaterale. Vale per noi la stessa cosa che vale per Nietzsche e per Hegel, e inoltre l'orizzonte del nostro pensiero non ha forse nemmeno l'essenzialità né tanto meno la grandezza dei problemi posti da quei pensatori, cosicché la nostra interpretazione della storia, rispetto a quelle raggiunte, ricade tutt'al più all'indietro.

Ci avviciniamo con questo pensiero all'ambito delle decisioni autentiche. La questione della verità dell'« im-

agine della storia » va oltre la questione della correttezza e dell'accuratezza storiografiche nell'utilizzazione e nell'esegesi delle fonti. Essa tocca la questione della verità della posizione storica e del rapporto con la storia in essa incluso. Se però il nichilismo europeo non è soltanto *un* movimento storico tra altri, ma è *il* movimento di fondo della nostra storia, allora l'interpretazione del nichilismo e la presa di posizione nei suoi confronti dipendono da come, e da dove, si destina a noi la storicità dell'esistenza umana.

La meditazione in proposito può imboccare vie diverse. Noi scegliamo quella che ci viene suggerita dal compito del presente corso. Seguiamo il cammino di una meditazione storica, prima di sviluppare una « filosofia della storia »; forse, attraverso quel cammino quest'ultima si rende da sé superflua. Il cammino che siamo costretti a seguire conduce, indipendentemente da quanto nel particolare esso riesca o non riesca, in direzione della dimostrazione che *prima* di Nietzsche il pensiero del valore era, e non poteva non essere, estraneo alla metafisica, ma che tuttavia l'emergere del pensiero del valore fu preparato *attraverso la metafisica* nelle epoche *prima* di Nietzsche. In quale misura, però, in questo cammino storico noi ci perdiamo in cose da lungo tempo passate o tentiamo invece di raccoglierci in vista di qualcosa di ancora venturo, non occorre conteggiarlo né prima né dopo questo cammino, se noi realmente lo percorriamo. Certo, in tale cammino ci si parerà facilmente e ripetutamente davanti un ostacolo che viene dalle perplessità già toccate, diventate oggi luoghi comuni: che ogni considerazione della storia è determinata dal presente ed è messa in relazione a esso, dunque è « relativa » e mai « oggettiva », quindi è sempre « soggettiva »; che ci si deve rassegnare a siffatta soggettività e che perciò la cosa migliore da fare è trasformare questa necessità della « realtà » in una virtù e la rassegnazione alla soggettività nella superiorità di chi pone tutto ciò che è passato al servizio del proprio rispettivo presente.

Affinché però la storia della metafisica, come ancora deve essere esperita, si distingua nel retto modo dalla concezione di Nietzsche, dobbiamo prima, in base a quanto detto finora, raffigurarci in una forma comprensibile l'interpretazione nietzscheana della storia della metafisica. Sappiamo finora soltanto questo: per Nietzsche le po-

sizioni di valore hanno il loro fondamento e la loro necessità nella volontà di potenza. Dunque, secondo l'opinione di Nietzsche, anche per la prima postulazione dei valori finora supremi, cioè per l'inizio della metafisica, deve essere stata decisiva una determinata volontà di potenza. La prima postulazione dei valori supremi ha la sua peculiarità nel fatto che, secondo Nietzsche, i valori « scopo », « unità », « verità » furono falsamente « proiettati » « nell'essenza delle cose ». Come si giunse a questa proiezione? Nel senso dell'interpretazione nietzscheana della storia, questa domanda suona: quale forma di volontà di potenza era qui all'opera?

L'interpretazione « morale » della metafisica in Nietzsche

Se la « verità », vale a dire ciò che è vero e reale, viene proiettata fuori ed elevata in un mondo in sé, ciò che propriamente è appare allora come ciò a cui ogni vita umana deve sottomettersi. Il vero è ciò che è in sé dovuto e auspicabile. La vita umana è buona a (*taugt*) qualcosa ed è determinata da rette virtù soltanto se queste spingono unicamente a, e mettono unicamente in condizione di, realizzare e seguire quell'auspicabile e quel dovuto, assoggettandosi così agli « ideali ».

L'uomo che si rassegna agli ideali e che aspira zelantemente a realizzarli è l'uomo virtuoso, buono a (*tauglich*), cioè l'« uomo buono ». Pensato nel senso di Nietzsche, ciò significa: l'uomo che vuole essere lui stesso questo « uomo buono » erige al di sopra di sé ideali soprasensibili che gli offrono ciò a cui potere assoggettarsi al fine di assicurare a se stesso, in questo compimento degli ideali, un fine della vita.

La volontà che vuole questo « uomo buono » è una volontà di assoggettarsi agli ideali e a qualcosa che sussiste in sé e su cui l'uomo non deve avere più alcun potere. La volontà che vuole l'« uomo buono » e i suoi ideali è una volontà di potenza di questi ideali e, quindi, una volontà di impotenza dell'uomo. La volontà che vuole l'uomo buono è, sì, anch'essa volontà di potenza, ma nella forma dell'impotenza dell'uomo ad avere potenza. È a questa impotenza dell'uomo ad avere potenza che i valori finora supremi debbono la loro proiezione nel soprasensibile e la loro elevazione in un mondo « in sé » quale unico vero

mondo. La volontà che vuole l'« uomo buono » e il « bene » inteso in questo senso è la volontà « morale ».

Per morale Nietzsche intende il più delle volte il sistema di quei giudizi di valore in cui un mondo soprasensibile viene posto come determinante e auspicabile. Nietzsche concepisce la « morale » in termini sempre « metafisici », cioè in vista del fatto che in essa si decide dell'insieme dell'ente. Ciò accade nel platonismo mediante la scissione dell'ente in due mondi, il mondo soprasensibile degli ideali, del dovuto, del vero in sé – e il mondo sensibile dello zelante sforzarsi e assoggettarsi a ciò che è valido in sé, il quale, in quanto incondizionato, condiziona tutto. Nietzsche può pertanto dire (n. 400):

« Nella storia della morale si esprime dunque una volontà di potenza con la quale ora gli schiavi e gli oppressi, ora i malriusciti e quelli che soffrono di sé medesimi, ora i mediocri tentano di imporre i giudizi di valore a loro più favorevoli » [VIII, I, 319].

Corrispondentemente si dice (n. 356):

« Modesto, diligente, benevolo, moderato: così volete l'uomo? l'uomo buono? Ma questo mi sembra solo lo schiavo ideale, lo schiavo dell'avvenire » [cfr. VIII, III, 275].

E nel n. 358:

« Lo schiavo ideale (l'« uomo buono »). – Chi non può postulare come « scopo » se stesso, né può da sé postulare scopi, rende onore – istintivamente – alla morale della *abnegazione*. A essa lo persuade tutto: la sua avvedutezza, la sua esperienza, la sua vanità. E anche la fede è una *abnegazione* » [VIII, III, 276].

Anziché *abnegazione*, possiamo anche dire: rinuncia a porsi come colui che comanda, cioè impotenza ad avere il potere, « allontanamento dalla volontà di esistere » (n. 11 [VIII, II, 211]). L'impotenza ad avere potenza è però soltanto un « caso speciale » della volontà di potenza, e ciò implica: « I valori finora supremi sono un caso speciale della volontà di potenza » (XVI, 428 [VIII, III, 110]). La postulazione di questi valori e la loro trasposizione in un mondo soprasensibile in sé, al quale l'uomo si deve assoggettare, scaturiscono da un « rimpicciolimento del-

l'uomo» (n. 898 [VIII, II, 78]). Ogni metafisica che ha il carattere della postulazione di un mondo soprasensibile come mondo vero *al di sopra* di quello sensibile come mondo apparente scaturisce dalla morale. Donde l'affermazione:

« Che la verità valga più della parvenza non è nulla più che un pregiudizio morale » (*Al di là del bene e del male*, n. 34; VII, 55 [VI, II, 42]).

Nello stesso scritto Nietzsche definisce l'essenza della morale così:

« morale, cioè, intesa come dottrina dei rapporti di potere sotto i quali prende origine il fenomeno "vita" » (*Al di là del bene e del male*, n. 19; VII, 31 [VI, II, 24]).

E nella *Volontà di potenza* (n. 256):*

« Intendo per "morale" un sistema di giudizi di valore che collima con le condizioni di vita di un essere ».

È vero che anche qui Nietzsche intende la morale in termini « metafisici » in riferimento all'ente nel suo insieme e alla possibilità della vita in generale, e non in termini « etici » relativamente alla « condotta di vita », ma egli non pensa più *alla* « morale » che condiziona il platonismo. Anche nel significato metafisico, v'è quindi per Nietzsche « morale » e « morale ». Da un lato, nel senso formale, più lato, morale significa *ogni* sistema di giudizi di valore e di rapporti di potere; la morale è qui concepita in termini tanto ampi che anche le nuove posizioni di valori possono essere dette « morali » solo perché pongono condizioni della vita. Dall'altro, e di regola, morale significa invece secondo Nietzsche il sistema di *quei* giudizi di valore che include in sé la postulazione di valori supremi in sé incondizionati, nel senso del platonismo e del cristianesimo. La morale è la morale dell'« uomo buono » che vive in base e in antitesi al « male », e non « al di là del bene e del male ». In quanto la metafisica di Nietzsche sta « al di là del bene e del male » e cerca anzitutto di stabilire

* Anche in questo caso il manoscritto originale, considerato in un primo tempo perduto, è stato pubblicato da Montinari in Nietzsche, *Werke*, cit., vol. VII, 4/2, p. 71, n. 34 [264].

e di occupare questa posizione come posizione di fondo, Nietzsche può chiamarsi « immoralista ».

Questo titolo non vuol dire affatto che il pensiero e la convinzione siano immorali nel senso di una presa di posizione *contro* il « bene » e per il « male ». Senza morale — significa: al di là del bene e del male. Questo, d'accapo, non vuol dire: al di fuori di ogni legalità e ogni ordine, bensì all'interno della necessità di una *nuova* posizione di un altro ordine contro il caos.

La morale dell'« uomo buono » è l'origine dei valori finora supremi. L'uomo buono pone questi valori come incondizionati. In tal modo essi sono le condizioni della sua « vita », la quale, in quanto impotente ad avere potere, richiede per sé la possibilità di guardare in alto a un mondo soprasensibile. Di qui capiamo pure che cosa Nietzsche intende, nella sezione conclusiva del brano n. 12, con « *ingenuità iperbolica* » dell'uomo.

L'« uomo buono » della morale, pensato in termini metafisici, è quell'uomo che nulla sa dell'origine dei valori ai quali egli si sottomette come a ideali incondizionati. Questa *ignoranza* dell'origine dei valori, pertanto, tiene l'uomo lontano da ogni *esplicita* meditazione sulla provenienza dei valori: cioè che essi sono le condizioni della volontà di potenza poste dalla volontà di potenza stessa. L'« ingenuità » è equivalente all'« innocenza psicologica »; ciò significa, secondo quanto detto in precedenza: essere incontaminati da ogni conteggio dell'ente e quindi della vita e delle sue condizioni in relazione alla volontà di potenza. Poiché in tal modo rimane occulta all'uomo psicologicamente innocente (« ingenuo ») la provenienza dei valori dal giudizio di valore dell'uomo secondo la potenza, questo uomo *ingenuo* prende i valori (scopo, unità, totalità, verità) come se gli venissero incontro da qualche parte, cadendogli giù dal cielo, e come se stessero in sé al di sopra di lui e fossero ciò a cui egli non avrebbe che da inchinarsi. L'ingenuità, come ignoranza del fatto che i valori hanno origine dalla volontà di potenza umana, è quindi in sé « iperbolica » (da ὑπερ-βάλλειν). L'« uomo buono », senza saperlo, lancia i valori al di là di sé e li eleva facendoli diventare ciò che è in sé. Quello che è condizionato unicamente dall'uomo stesso è da questi ritenuto, all'inverso, l'incondizionato, il quale sollecita l'uomo con pretese. Per questo Nietzsche conclude il suo ricalcolo dell'origine della credenza nei valori supremi nelle ca-

tegorie di ragione e l'intero brano n. 12 con l'affermazione:

«L'*iperbolica ingenuità* dell'uomo è ancor sempre il postulare se stesso come senso e misura del valore delle cose».

Nonostante la delucidazione ora fornita dell'espressione «ingenuità iperbolica» sussiste ancora il pericolo di fraintendere profondamente questa importante affermazione conclusiva del brano n. 12. Essa contiene il compendio troppo sintetico, e quindi facilmente fraintendibile, di un pensiero importante. Richiamandosi all'affermazione di Nietzsche, si potrebbe infatti far notare che questi, stando alla lettera dell'affermazione, dice il contrario di quella che, secondo la *nostra* spiegazione, è l'*essenza* dell'ingenuità iperbolica. Se l'ingenuità deve consistere nell'ignoranza dell'origine dei valori dalla posizione di valori propria dell'uomo secondo la sua potenza, come può essere ancora «ingenuità iperbolica» il «postulare se stesso come senso e misura del valore delle cose»? Quest'ultima credenza è tutt'altro che ingenuità. È suprema consapevolezza dell'uomo che si rende autosufficiente, esplicita volontà di potenza e niente affatto impotenza ad avere potere. Se dovessimo intendere l'affermazione in questo modo, Nietzsche direbbe allora: l'«ingenuità iperbolica» consiste nel non essere punto *ingenui*. Ma non possiamo ritenere Nietzsche capace di un tale pensiero insensato. Che cosa dice dunque l'affermazione? Secondo la determinazione nietzscheana dell'essenza dei valori, anche i valori che vengono posti ignorando l'origine dei valori scaturiscono dalle posizioni umane, cioè in modo tale che l'uomo si ponga come senso e misura del valore: l'ingenuità non consiste nel fatto che l'uomo pone i valori e funge da senso e misura del loro valore. L'uomo rimane ingenuo in quanto pone i valori come l'«essenza delle cose» che gli capita addosso, senza sapere che è *lui* a porli e che chi pone è una volontà di potenza.

L'uomo resta prigioniero dell'ingenuità fintanto che non prende sul serio la consapevolezza di essere, solo lui, colui che pone i valori, e che questi ultimi possono essere soltanto condizioni da lui condizionate della conservazione, dell'assicurazione e del potenziamento della sua vita. A leggerla superficialmente, l'affermazione induce a cre-

dere che Nietzsche – in antitesi con la procedura della posizione ingenua di valori che traspone di volta in volta valori umani nelle cose e in tal modo antropomorfizza tutto ciò che è – esiga una esperienza e una determinazione dell'ente nella quale sia evitata ogni antropomorfizzazione. Ma proprio questa interpretazione dell'affermazione sarebbe errata; infatti, non l'antropomorfizzazione delle cose è il difetto dell'ingenuità, ma il fatto che l'antropomorfizzazione non venga messa in atto *consapevolmente*. L'ingenuità è in sé difetto di volontà di potenza, perché le viene meno la conoscenza che la posizione del mondo a immagine dell'uomo e per mezzo dell'uomo è l'unico vero modo di interpretare il mondo e perciò quello a cui la metafisica deve alla fine dirigersi risolutamente e senza riserve. I valori finora supremi poterono giungere al loro rango e alla loro validità perché l'uomo poneva se stesso come senso e misura del valore delle cose, ma non lo faceva consapevolmente e rimaneva invece dell'opinione che quanto era da lui posto fosse un dono delle cose che queste ultime, da sé, gli avrebbero portato. Nella posizione ingenua dei valori domina essenzialmente, come in ogni posizione di valori, anche la volontà di potenza. Ma la volontà di potenza è qui ancora impotenza di potenza. La potenza non è qui ancora in atto come potenza espressamente consapevole e padrona di se stessa.

Che nella postulazione dei valori supremi vengano trasposte nelle cose posizioni umane, accade per Nietzsche a ragione. Ma l'antropomorfizzazione dell'ente è ancora innocente e pertanto non incondizionata. Poiché *dappprima* l'origine vera e propria, cioè secondo la potenza, dei valori finora supremi rimane occulta, ma con il destarsi e il potenziarsi dell'autocoscienza dell'uomo non può rimanere costantemente tale, per questo, con la crescente cognizione dell'origine dei valori, deve cadere la credenza in essi. Sennonché, la cognizione dell'origine dei valori, della posizione umana di valori e dell'antropomorfizzazione delle cose non può nemmeno fermarsi al fatto che, dopo lo svelamento dell'origine dei valori e la loro caduta, il mondo appare privo di valore. Mancherebbe così qualsiasi «valore» e con ciò le condizioni della vita, cosicché essa non potrebbe *essere*. Ciò che tuttavia deve accadere al cospetto dell'apparente mancanza di valore del mondo, e in cui deve consistere la trasvalutazione dei valori finora validi, è anch'esso già deciso e prefigurato

dalla cognizione dell'origine dei valori. Nietzsche ha riassunto il nuovo compito in una annotazione che risale al 1888 e che ci esibisce l'antitesi estrema all'ingenuità iperbolica. Essa recita:

« Tutta la bellezza e la sublimità da noi prestata alle cose reali e immaginarie voglio rivendicarla come proprietà e prodotto dell'uomo: come la sua più bella apologia. L'uomo come poeta, come pensatore, come Dio, come amore, come potenza: oh, dimentico della regale generosità con cui ha donato alle cose, per *impoverirsi* e per sentirsi miserabile! È stato questo finora il suo più grande disinteresse, di aver ammirato e adorato e saputo nascondersi di essere stato *lui* a creare ciò che ha ammirato » (*La volontà di potenza*; XV, 241 [VIII, II, 251-52]).

Quanto è espresso in questa annotazione è assai chiaro. L'uomo non deve più elargire e prestare o addirittura assoggettarsi a ciò che lui soltanto ha donato come a qualcosa di estraneo, come se fosse ciò di cui nella sua miseria ha bisogno; invece di questo, deve reclamare tutto per sé come proprio, cosa di cui è capace soltanto se, fin da principio, è consapevole di essere dinanzi all'ente nel suo insieme non come miserabile e schiavo, ma ergendosi e insediandosi fino all'incondizionato dominio. Ciò però significa che egli stesso è incondizionata volontà di potenza, che sa di essere il signore di questo dominio e, in tale consapevolezza, si decide a ogni atto di potenza, cioè al costante potenziamento della potenza. La volontà di potenza è il « *principio di una nuova posizione di valori* ». La volontà di potenza non è soltanto il modo in cui e il mezzo mediante il quale accade la posizione di valori, ma è, in quanto essenza della potenza, l'unico valore fondamentale in base al quale viene stimata qualsiasi cosa che deve avere valore o che non può pretendere di averne. « Ogni accadere, ogni movimento, ogni divenire come uno stabilire rapporti di grado e di forza, come una *lotta*... (n. 552 [VIII, II, 43]; primavera-autunno 1887). Ciò che in tale lotta soccombe è, in quanto soccombe, nel torto e non vero. Ciò che in questa lotta rimane a galla è, in quanto vince, nella ragione e nel vero.

Per *che cosa* si lotti è, pensato e auspicato come fine con un contenuto particolare, sempre di importanza secondaria. Tutti i fini della lotta e le grida di battaglia sono

sempre e solo strumenti di lotta. Per che cosa si lotti è già deciso in anticipo: è la potenza stessa che non ha bisogno di fini. Essa è senza-fini, così come l'insieme dell'ente è privo-di-valore. Questa mancanza-di-fini fa parte dell'essenza metafisica della potenza. Se mai qui si può parlare di un fine, questo « fine » è la mancanza di fini dell'incondizionato dominio dell'uomo sulla terra. L'uomo di questo dominio è il super-uomo (*Über-Mensch*). Si suole spesso rimproverare a Nietzsche che la sua immagine del super-uomo sarebbe indeterminata, che la forma di questo uomo sarebbe inafferrabile. Si giunge a siffatti giudizi soltanto se non si capisce che l'essenza del super-uomo consiste nel « superare » l'uomo che si è avuto finora. Questi ha bisogno di ideali e auspicabilità, e li cerca « sopra » di sé. Il superuomo, invece, non ha più bisogno di questo « sopra » e « al di là », poiché vuole unicamente l'uomo stesso, e non in qualsiasi riguardo particolare, ma semplicemente come il signore dell'incondizionata attuazione della potenza con gli strumenti di potere di questa terra, resi praticabili nella loro completezza. Nell'essenza di questo essere uomo è insito che ogni fine dal contenuto particolare, ogni determinatezza di questo tipo, rimane inessenziale e sempre e soltanto mezzo occasionale. L'incondizionata determinatezza del pensiero nietzscheano del superuomo sta proprio nel fatto che Nietzsche ha riconosciuto, anche se non enunciato in tal modo, l'essenziale indeterminatezza della potenza incondizionata. La potenza incondizionata è il puro superpotenziarsi in quanto tale, l'incondizionato superare, essere sopra e saper comandare, la cosa unica e somma.

Le inadeguate esposizioni della dottrina nietzscheana del superuomo hanno sempre la loro unica ragione nel fatto che finora non si è stati capaci di prendere sul serio la filosofia della volontà di potenza come metafisica e di capire *in termini metafisici*, come *necessarie* componenti essenziali, cioè di pensare partendo dalla storia e dall'essenza della metafisica occidentale, le dottrine del nichilismo, del superuomo e soprattutto la dottrina dell'*eterno ritorno dell'uguale*.

L'annotazione di Nietzsche (XV, 241 [VIII, II, 251-52]) è tra le più chiare e le più belle nel suo genere. Nietzsche parla qui sostenuto dalla luminosità meridiana della grande disposizione d'animo mediante la quale l'uomo moderno viene disposto a essere il centro incondizionato

e l'unica misura dell'ente nel suo insieme. Certo, nell'edizione postuma di cui disponiamo (*La volontà di potenza*) il brano è inserito in un punto assurdo, ed è inoltre lasciato fuori dalla numerazione corrente e quindi difficile da reperire. Sta come premessa al primo capitolo (« Critica della religione ») del secondo libro (*Critica dei valori finora supremi*). L'inserimento di questo brano nel punto menzionato dimostra forse nel modo più chiaro tutta la dubbia qualità del libro *La volontà di potenza*. Il brano citato percorre a passi semplici e sicuri la posizione metafisica di fondo di Nietzsche e quindi, se mai dovesse fungere da prologo, dovrebbe essere premesso all'intera opera capitale.

Perché abbiamo citato proprio adesso questa annotazione si vedrà non appena avremo chiarito di nuovo l'andamento del nostro domandare. Di fronte a ciò che Nietzsche rende visibile come storia della metafisica, bisogna gettare uno sguardo più originario che penetri nella storia della metafisica stessa. Per questo proposito si dovrebbe dapprima rendere ancora più chiara l'esposizione e la concezione nietzscheana della metafisica. Essa è « morale ». « Morale » significa qui: sistema dei giudizi di valore. Ogni interpretazione del mondo, sia essa attuata ingenuamente o per calcolo, è un porre valori e quindi un formare e configurare il mondo a immagine dell'uomo. Soprattutto la posizione di valori che prende sul serio la cognizione dell'origine umana dei valori, e che porta a compimento il nichilismo, deve espressamente concepire e volere l'uomo come legislatore. Deve cercare il vero e il reale nella *antropomorfizzazione incondizionata* di tutto ciò che è.

La metafisica è antropomorfismo – il configurare e vedere il mondo a immagine dell'uomo. Nella metafisica, così come Nietzsche la interpreta e, soprattutto, la postula quale filosofia ventura, è quindi decisivo il *rapporto dell'uomo con l'ente nel suo insieme*. Con ciò, al di là del pensiero del valore, cogliamo un nesso che ci viene quasi imposto dalla metafisica della volontà di potenza; infatti, questa metafisica, di cui la dottrina del superuomo fa parte, spinge l'uomo, come nessuna metafisica precedente, nel ruolo di misura unica e incondizionata di tutte le cose.

Metafisica e antropomorfismo

Già la prima dichiarazione complessiva di Nietzsche sulla sua dottrina della volontà di potenza, nello scritto *Al di là del bene e del male* (1886), mostra che in ogni interpretazione del mondo è l'esperienza che l'uomo fa di sé a fungere da misura di riferimento e che il primato spetta al fatto che l'uomo è dato a se stesso:

« Posto che nient'altro sia "dato" come reale, salvo il nostro mondo di bramosie e di passioni, e che non possiamo discendere o salire ad alcun'altra "realtà", salvo appunto quella dei nostri istinti – il pensare, infatti, è soltanto un rapportarsi reciproco degli istinti –: non sarebbe allora permesso di fare il tentativo e di porre la questione se questo "dato" non basti a intendere, sulla base di quelli simili, anche il cosiddetto mondo meccanicistico (o "materiale")? » (VII, n. 36 [VI, II, 43]).

Nietzsche intraprende questo tentativo nella sua metafisica della volontà di potenza. Se già il mondo materiale, inanimato (*leb-los*), è da lui pensato nell'ottica dell'uomo e in base a istinti umani, a maggior ragione sarà interpretato « in termini umani » il mondo animato e storico. Cominciamo a presagire quanto decisamente il *pensiero del valore*, come conteggio di tutto ciò che è secondo il valore fondamentale della volontà di potenza, abbia già quale suo fondamento essenziale *questo*, cioè che in generale l'ente in quanto tale viene interpretato *secondo* l'essere dell'uomo, e non soltanto che l'interpretazione viene attuata « per mezzo » dell'uomo.

Pertanto, prescindiamo provvisoriamente, per ora, dal pensiero del valore e meditiamo sul rapporto dell'uomo con l'ente in quanto tale nel suo insieme, su *come* questo rapporto fu determinato nella storia della metafisica. Giungiamo così in una cerchia di domande che ci viene suggerita, sì, dalla metafisica e dall'interpretazione della metafisica proprie di Nietzsche, ma che contemporaneamente rimanda in regioni più originarie. Queste ultime sono note anche alla metafisica che si è avuta finora. Così, sembra quasi un luogo comune se, per esempio, rammentiamo che la metafisica dell'età moderna si distingue per il particolare ruolo che svolgono in essa il « soggetto » umano e il richiamo alla soggettività dell'uomo.

All'inizio della filosofia moderna sta la tesi di Descartes: *ego cogito, ergo sum*, «penso, dunque sono». Ogni coscienza delle cose e dell'ente nel suo insieme viene ricondotta all'autocoscienza del soggetto umano quale fondamento incrollabile di ogni certezza. La realtà del reale si determina in seguito come oggettività, come ciò che viene concepito *mediante* il soggetto e *per* esso, come ciò che gli è «obiettato», gettato dinanzi e tenuto dinanzi. La realtà del reale è l'essere rappresentato *mediante* il soggetto rappresentante e *per* esso. La dottrina di Nietzsche, che riduce tutto ciò che è, così com'è, a «proprietà e prodotto dell'uomo», non fa che portare a compimento l'estremo sviluppo di quella dottrina di Descartes secondo la quale ogni verità viene fondata riconducendola all'autocertezza del soggetto umano. Se rammentiamo inoltre che già nella filosofia greca prima di Platone un pensatore, cioè Protagora, insegnava che l'uomo è la misura di tutte le cose, allora effettivamente tutta la metafisica, e non soltanto quella moderna, sembra essere costruita sul ruolo determinante dell'uomo in seno all'ente nel suo insieme.

Capita così che oggi per chiunque sia corrente *un* pensiero, cioè quello «antropologico», che esige di interpretare il mondo a immagine dell'uomo e di sostituire la metafisica con l'«antropologia». In tutto ciò è già presa una particolare decisione sul rapporto dell'uomo con l'ente in quanto tale.

Che ne è della metafisica e della sua storia riguardo a questo rapporto? Se la metafisica è la verità sull'ente nel suo insieme, di quest'ultimo fa certamente parte anche l'uomo. Si dovrà ammettere addirittura che l'uomo assume nella metafisica un ruolo particolare, in quanto egli cerca, dispiega, fonda e conserva, tramanda – e pure sfigura – la conoscenza metafisica. Questo, però, non dà ancora assolutamente il diritto di ritenere che l'uomo sia anche la misura di tutte le cose, di contraddistinguerlo come il centro di tutto ciò che è e di instaurarlo come il signore su tutto ciò che è. Si potrebbe opinare che il detto del pensatore greco Protagora sull'uomo come misura di tutte le cose, la dottrina cartesiana dell'uomo come «soggetto» di ogni oggettività e il pensiero di Nietzsche dell'uomo come «produttore e proprietario» di tutto ciò che è siano forse soltanto esagerazioni e casi estremi di punti di vista metafisici particolari, e non espressione

moderata ed equilibrata di un sapere genuino. Non sarebbe dunque lecito fare di questi casi eccezionali la regola secondo la quale determinare l'essenza della metafisica e della sua storia.

Siffatto opinare potrebbe anche ammettere che le tre dottrine, risalenti all'età greca, all'inizio dell'età moderna e al nostro presente, alluderebbero in maniera capziosa al fatto che, in epoche diversissime e in situazioni storiche diverse, comparirebbe di continuo e in modo radicalizzato la dottrina secondo la quale tutto l'ente è ciò che è solo sul fondamento di una antropomorfizzazione a opera dell'uomo. Siffatto opinare vorrebbe infine chiedere: perché mai la metafisica non dovrebbe, finalmente, affermare senza riserve l'incondizionato ruolo di dominatore assunto dall'uomo, fare di lui il principio definitivo di ogni interpretazione del mondo e porre termine a tutte le ricadute in visioni ingenuie del mondo? Se questo accade a ragione, e nel senso di tutta la metafisica, l'«antropomorfismo» di Nietzsche non fa allora che enunciare senza veli, come verità, ciò che nella storia della metafisica fu pensato e richiesto assai presto, e ripetutamente, come principio di ogni pensiero.

Allo scopo di ottenere, rispetto a questa opinione, uno sguardo più libero per l'essenza della metafisica e della sua storia, facciamo bene a pensare a fondo anzitutto le dottrine di Protagora e di Descartes nei loro tratti salienti. Nel farlo, non possiamo non passare in rassegna quella cerchia di domande che ci avvicina in modo più originario all'essenza della metafisica in quanto verità sull'ente nel suo insieme, e che ci fa conoscere in quale senso la domanda «che cosa è l'ente in quanto tale nel suo insieme?» rimane la domanda-guida della metafisica. Già il titolo dello scritto capitale di Descartes mostra di che cosa si tratta: *Meditationes de prima philosophia* (1641). L'espressione «filosofia prima» risale ad Aristotele e designa quello che costituisce, in primo luogo e in senso autentico, il compito di ciò cui spetta il nome di filosofia. La πρώτη φιλοσοφία tratta la domanda che è prima per rango e domina tutte le altre: che cosa è l'ente in quanto è un ente. Per esempio, l'aquila in quanto è un uccello, cioè un essere vivente, ossia qualcosa che è da se stesso presente. Che cosa contraddistingue l'ente in quanto ente?

Certo, con il cristianesimo la domanda che chiede che cosa sia l'ente sembra nel frattempo avere trovato una ri-

sposta definitiva ed essere stata accantonata in quanto domanda, e ciò da parte di una istanza che è essenzialmente superiore all'opinare ed errare umani, che sono accidentali. La rivelazione biblica, che secondo la sua stessa indicazione poggia su una ispirazione divina, insegna che l'ente è stato creato da un Dio-creatore personale e da lui viene retto e governato. Con la verità rivelata, proclamata dalla dottrina della Chiesa come assolutamente vincolante, la domanda che chiede che cosa sia l'ente è diventata superflua. L'essere dell'ente consiste nel suo essere creato da Dio (*omne ens est ens creatum*). Se la conoscenza umana vuole esperire la verità sull'ente, l'unica via affidabile che le rimane è quella di raccogliere e salvaguardare zelantemente la dottrina della rivelazione e la sua tradizione a opera dei dottori della Chiesa. La verità autentica viene trasmessa solo per mezzo della *dottrina* dei *doctores*. La verità ha il carattere essenziale della « dottrina ». Il mondo medioevale e la sua storia si basano su questa *dottrina*. La sola forma adeguata nella quale la conoscenza come *dottrina* può essere enunciata in modo completo è la *summa*, la raccolta di scritti dottrinali in cui viene ordinato l'insieme del contenuto dottrinale tramandato e le diverse opinioni dottrinali vengono esaminate, impiegate o respinte in relazione alla loro concordanza con la dottrina ecclesiastica.

Coloro che trattano in questo modo di ciò che l'ente nel suo insieme è sono « teologi ». La loro « filosofia » è tale solo di nome, perché una « filosofia cristiana » è ancora più assurda di un cerchio quadrato. Quadrato e cerchio concordano almeno nell'essere figure geometriche, mentre fede cristiana e filosofia rimangono abissalmente diverse. Quand'anche si volesse dire che in entrambe si insegna la verità, ciò che qui si chiama verità è assolutamente diverso. Il fatto che i teologi medioevali studiassero a loro modo, cioè reinterpretandoli, Platone e Aristotele, equivale a quanto fece Karl Marx utilizzando per la sua ideologia politica la metafisica di Hegel. A ben guardare, però, la *dottrina christiana* non vuole trasmettere un sapere sull'ente, su ciò che esso è, ma la sua verità è senz'altro verità di salvezza. Si tratta di assicurare la salvezza dell'anima individuale immortale. Tutte le conoscenze sono riferite all'ordine della salvezza e stanno al servizio dell'assicurazione e della promozione della salvezza. Tutta la storia diventa storia della salvezza: creazione,

peccato originale, redenzione, giudizio universale. Con ciò è pure stabilito quale sia l'unico modo (cioè l'unico metodo) per determinare e trasmettere ciò che si deve sapere. Alla *dottrina* corrisponde la *schola* (l'insegnamento); i maestri della dottrina della fede e della salvezza sono pertanto « scolastici ».

La novità dell'età nuova rispetto a quella medioevale, cristiana, consiste nel fatto che l'uomo, da sé e per propria capacità, si accinge a diventare certo e sicuro del suo essere uomo in mezzo all'ente nel suo insieme. Viene ripreso il pensiero essenzialmente cristiano della certezza della salvezza, ma la « salvezza » non è la beatitudine eterna dell'aldilà; la via per conseguirla non è quella dell'abnegazione. La salvezza e la salute vengono cercate esclusivamente nella libera autoesplicazione di tutte le capacità creative dell'uomo. Per questo si solleva la questione di *come* si possa conseguire e fondare una certezza cercata dall'uomo stesso per la sua vita quaggiù in merito al suo essere uomo e al mondo. Mentre nel mondo medioevale proprio la via della salvezza e il modo della trasmissione della verità (*dottrina*) erano fissi, diventa ora decisivo il *cercare* nuove vie.

La questione del « metodo », cioè la questione dell'« imboccare la via », la questione del conseguimento e della fondazione di una sicurezza stabilita dall'uomo stesso, viene in primo piano. « Metodo » non va qui inteso nel senso della « metodologia » come modalità di indagine e di ricerca, ma in termini metafisici come via per una determinazione essenziale della verità che può essere fondata esclusivamente mediante le capacità dell'uomo.

Perciò, adesso, la domanda della filosofia non può più essere soltanto: « Che cosa è l'ente? ». Nel contesto della liberazione dell'uomo dai vincoli della dottrina della rivelazione e della Chiesa, la domanda della filosofia prima è: « Per quale via l'uomo giunge da sé e per sé a una prima verità incrollabile, e qual è questa verità prima? ». Descartes è il primo a porre questa domanda in termini chiari e decisi. La sua risposta suona: *ego cogito, ergo sum*, « penso, dunque sono ». Né è un caso che i titoli delle opere filosofiche capitali di Descartes rimandino al primato del « metodo »: *Discours de la méthode, Regulae ad directionem ingenii, Meditationes de prima philosophia* (non semplicemente *Prima philosophia*), *Les Principes de la philosophie* (*Principia philosophiae*).

Nella tesi di Descartes *ego cogito, ergo sum*, che andrà in seguito delucidata ulteriormente, si esprime in generale un primato dell'io umano e con ciò una nuova posizione dell'uomo. L'uomo non si limita ad accettare per fede una dottrina, ma nemmeno si procura semplicemente da sé, per una qualche via, una conoscenza del mondo. Viene alla luce qualcos'altro: l'uomo sa in modo assolutamente certo di essere egli stesso l'ente il cui essere è quello più certo. L'uomo diventa il fondamento e la misura, da lui stesso posti, di ogni certezza e verità. Basta che in un primo momento pensiamo la tesi di Descartes fino a questo punto, per sovvenirci subito del detto del sofista greco Protagora, contemporaneo di Platone. Secondo questo detto, l'uomo è la misura di tutte le cose. La tesi di Descartes viene continuamente associata al detto di Protagora e in quest'ultimo è vista l'anticipazione della metafisica moderna di Descartes; infatti, in entrambi i casi viene espresso quasi tangibilmente il primato dell'uomo.

In tale forma generale questa constatazione è pure nel giusto. Tuttavia, il detto di Protagora dice qualcosa di ben diverso dal contenuto della tesi cartesiana. Solo la loro diversità ci consente di penetrare con lo sguardo lo Stesso che è da loro detto. Questo Stesso è il terreno dal quale muovere per arrivare a capire in modo sufficiente la dottrina nietzscheana dell'uomo come legislatore del mondo e per riconoscere l'origine della metafisica della volontà di potenza e del pensiero del valore in essa incluso. [Cfr. su quanto segue: *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt a.M., 1950, pp. 94 sgg.].*

La tesi di Protagora

Il detto di Protagora (secondo il testo tramandato in Sesto Empirico) recita: πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἐστὶ, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἐστὶν (cfr. Platone, *Teeteto*, 152).

Secondo la traduzione corrente ciò significa:

«Di tutte le cose misura è l'uomo, di quelle che sono, del fatto che sono, di quelle che non sono, del fatto che non sono». — Verrebbe da credere che qui stia parlando

* Ora in HGA, V, 101 sgg., trad. it. in M. Heidegger, *Sentieri interrotti*, cit., pp. 90 sgg., nota 8.

Descartes. La tesi tradisce infatti in modo assai chiaro il «soggettivismo» più volte sottolineato della sofistica greca. Per non venire confusi, nell'interpretare questo detto, dall'interferenza di pensieri moderni, tentiamo anzitutto una traduzione più conforme al pensiero greco. La «traduzione» contiene già, naturalmente, l'interpretazione.

«Di tutte le "cose" (di quelle che l'uomo nell'uso [*Gebrauch*] e nell'usanza [*Brauch*], e quindi costantemente, ha intorno a sé — χρήματα, χρῆσθαι) è il (rispettivo) uomo la misura, di quelle presenti, del fatto che sono presenti *così* come sono presenti, di quelle invece a cui rimane negato l'essere presenti, del fatto che non sono presenti».

Qui si sta parlando dell'ente e del suo essere. È inteso l'ente che da sé è presente intorno all'uomo. Ma chi è qui «l'»uomo? Che cosa significa qui ἄνθρωπος? La risposta a questa domanda ce la dà Platone, il quale, nel passo in cui discute la tesi, mette in bocca a Socrate la seguente domanda (che ha il senso di una domanda retorica): οὐκοῦν οὕτω πως λέγει, ὥς οἷα μὲν ἕκαστα ἐμοὶ φαίνεται τοιαῦτα μὲν ἐστὶν ἐμοί, οἷα δὲ σοί, τοιαῦτα δὲ αὐτοῖς ἄνθρωπος δὲ σύ τε καὶ γῶ; «Lui (Protagora) non intende forse in qualche modo *così*: quale ciascuna cosa di volta in volta mi si mostra, tale è (pure) per me d'aspetto, quale invece a te, tale è a sua volta per te? Ma tu sei uomo al pari di me?». «L'uomo» è qui di conseguenza il «rispettivo» uomo (io e tu e lui e lei); ognuno può dire «io»; il rispettivo uomo è il rispettivo «io». Con ciò è attestato fin dall'inizio — fin quasi nella lettera — che si tratta dell'uomo concepito «con i caratteri dell'io», che secondo la misura dell'uomo così determinato viene determinato l'ente in quanto tale, che di conseguenza qui e là, in Protagora e in Descartes, la verità sull'ente è di uguale essenza, è stimata (*ermessen*) e misurata (*gemessen*) mediante l'«ego».

Cadremmo nondimeno in una fatale illusione se volessimo supporre qui una omogeneità delle posizioni metafisiche di fondo in base a una certa uguaglianza delle parole e dei concetti adoperati, il contenuto dei quali, per l'abituale comparazione storiografica di opinioni dottrinali già date, si sbiadisce e si appiattisce nell'indeterminatezza di generalissimi concetti «filosofici».

Poiché tuttavia il nostro cammino ha portato a domandare in modo più radicale la domanda circa il rapporto

dell'uomo con l'ente in quanto tale nel suo insieme, e del ruolo dell'uomo in questo rapporto, dobbiamo pure definire i riguardi opportuni per distinguere rettamente il detto di Protagora dalla tesi di Descartes. I riguardi secondo i quali dobbiamo operare tale distinzione possono essere solo quelli mediante i quali si definisce l'essenza di una posizione metafisica di fondo. Ne mettiamo in evidenza quattro. Una posizione metafisica di fondo si determina:

- 1) per il modo in cui l'uomo, in quanto uomo, è se stesso sapendo se stesso;
- 2) per il progetto dell'ente mirante all'essere;
- 3) per la definizione dell'essenza della verità dell'ente;
- 4) per il modo in cui rispettivamente l'uomo prende e dà la « misura » della verità dell'ente.

Perché, e in quale misura, l'essere-sé (*Selbstheit*) dell'uomo, il concetto dell'essere, l'essenza della verità e il modo della misura determinino fin dall'inizio una posizione metafisica di fondo, reggano la metafisica in quanto tale e ne facciano la struttura dell'ente stesso, tutto questo non può già più essere domandato partendo dalla metafisica e per suo mezzo. Nessuno dei quattro momenti essenziali indicati di una posizione metafisica di fondo può essere concepito separatamente dagli altri; ciascuno, rispettivamente sotto un riguardo, connota già l'insieme di una posizione metafisica di fondo.

La tesi di Protagora dice chiaramente che « tutti » gli enti sono riferiti all'uomo in quanto ἐγώ (io) e che l'uomo è la misura dell'essere dell'ente. Ma di che tipo è questo riferimento dell'ente all'« io », se si presuppone che noi, nel ricomprendere questa tesi, pensiamo *in modo greco* e non introduciamo inavvertitamente nel detto rappresentazioni dell'uomo come « soggetto »? L'uomo percepisce ciò che è presente nella cerchia del suo percepire. Ciò che è presente si mantiene in quanto tale, fin dall'inizio, in una regione di ciò che è accessibile, poiché questa regione è una regione della svelatezza. Il percepire ciò che è presente si fonda sul permanere di quest'ultimo all'interno della regione della svelatezza.

Noi, oggi, e più di una generazione prima di noi, abbiamo da tempo dimenticato questa regione della svelatezza dell'ente e tuttavia ce ne avvaliamo costantemente. Crediamo che un ente si renda accessibile per il fatto che un io, in quanto soggetto, rappresenti un oggetto. Come

se a tal fine non dovesse già prima regnare una dimensione aperta entro la cui apertura qualcosa possa rendersi accessibile *in quanto oggetto per un soggetto* e l'accessibilità stessa possa essere percorsa (*durchfahren*) come esperibile (*erfahrbar*)! I Greci però sapevano, benché in modo assai indeterminato, di questa svelatezza nella quale l'ente si presenta e che, per così dire, lo porta con sé. Nonostante tutte le interpretazioni metafisiche dell'ente che stanno tra i Greci e noi, possiamo sovvenirci di questa regione della svelatezza ed esperirla come ciò in cui soggiorna il nostro essere uomini. Possiamo riuscire a prestare sufficiente attenzione alla svelatezza anche senza ritornare a essere e a pensare in modo greco. Permanendo nella regione dello svelato, l'uomo appartiene a una cerchia stabile di ciò che gli è presente. Con l'appartenenza a questa cerchia è assunto al tempo stesso un confine rispetto a ciò che non è presente. Qui, dunque, il sé dell'uomo viene determinato come il rispettivo « io » mediante la *limitazione* allo svelato circostante. La limitata appartenenza alla cerchia dello svelato contribuisce a formare l'essere-sé (*Selbstsein*) dell'uomo. L'uomo diventa ἐγώ mediante la limitazione, non mediante uno svincolo dai limiti *tale* che l'io, che rappresenta se stesso, si impunti prima fino a diventare centro e misura di tutto il rappresentabile. « Io » è per i Greci il nome che indica l'uomo che si dispone in questa limitazione ed è così, presso se stesso, *lui* stesso.

L'uomo del rapporto fondamentale – esperito in modo greco – con l'ente è μέτρον, misura (*Maß*), in quanto fa sì che la moderazione (*Mäßigung*), che si attiene alla cerchia dello svelato limitata per il rispettivo sé, diventi il tratto fondamentale della sua essenza. Ciò implica al tempo stesso il riconoscimento di una velatezza dell'ente e l'ammissione di una indecidibilità in merito all'essere presente e all'essere assente, in merito all'aspetto dell'ente puro e semplice. Per questo Protagora dice (Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Protagora, B, 4): περί μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι, οὐθ' ὥς εἰσίν, οὐθ' ὥς οὐκ εἰσίν οὐθ' ὅποιοι τινες ἰδέαν « Di sapere qualcosa (vale a dire in greco: aver data la "vista" di qualcosa di nascosto) sugli dèi non sono in grado, né che sono né che non sono né come sono nel loro aspetto »; πολλὰ γὰρ τὰ κωλύοντα εἰδέναι ἢ τ'ἀδηλότης καὶ βραχύς ὢν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου: « Molte sono infatti le cose che impediscono di percepire

l'ente in quanto tale; sia la non evidenza (cioè velatezza) dell'ente, sia la brevità della storia dell'uomo ».

Possiamo meravigliarci che Socrate, di fronte a questa saggezza di Protagora, dica di lui (Platone, *Teeteto*, 152 b): εἰκὸς μέντοι σοφὸν ἄνδρα μὴ ληθεῖν: « È da supporre che (Protagora) da uomo saggio (nel suo detto sull'uomo come μέτρον πάντων χρημάτων) non faccia semplicemente delle chiacchiere »? Il modo in cui Protagora determina il rapporto dell'uomo con l'ente è soltanto una marcata limitazione della svelatezza dell'ente alla rispettiva cerchia dell'esperienza del mondo. Questa limitazione *presuppone* che regni la svelatezza dell'ente, ancora di più, che questa svelatezza sia già stata esperita come tale fino a essere saputa come il carattere fondamentale dell'ente stesso. Ciò è accaduto nelle posizioni metafisiche di fondo dei pensatori che stanno all'inizio della filosofia occidentale: in Anassimandro, Eraclito e Parmenide. La sofistica, di cui Protagora viene considerato il principale pensatore, è possibile soltanto sul fondamento della σοφία quale sua degenerazione, cioè sul fondamento dell'interpretazione greca dell'essere come presenza e della determinazione greca dell'essenza della verità come ἀλήθεια (svelatezza). L'uomo è rispettivamente la misura della presenza e della svelatezza mediante la moderazione e la limitazione all'aperto più vicino, senza negare l'occulto più lontano e senza arrogarsi una decisione sul suo essere presente o assente. Qui non v'è alcuna traccia dell'idea che l'ente in quanto tale debba regolarsi (*sich richten*) sull'io che si basa solo su se stesso in quanto soggetto, che questo soggetto sia giudice (*Richter*) su tutto l'ente e sull'essere, e decida in forza di questo ufficio di giudice, con incondizionata certezza, sulla oggettività degli oggetti. Qui, per di più, non v'è nemmeno traccia di quel procedimento di Descartes che tenta addirittura di dimostrare l'essenza e l'esistenza di Dio come incondizionatamente certe. Se pensiamo ai quattro « momenti » che determinano l'essenza della metafisica, in merito al detto di Protagora si può ora dire quanto segue:

1) L'« io » è determinato, per Protagora, dalla limitata appartenenza allo svelato dell'ente. L'essere-sé dell'uomo ha il proprio fondamento nell'affidabilità dell'ente svelato e della sua cerchia.

2) L'essere ha il carattere essenziale della presenza.

3) La verità è esperita come svelatezza.

4) « Misura » ha il senso di moderazione della svelatezza.

Per Descartes e per la sua posizione metafisica di fondo tutti questi momenti hanno un altro significato. La sua posizione metafisica di fondo non è indipendente dalla metafisica greca, ma ne è essenzialmente distante. Poiché finora la dipendenza e la distanza non sono state mai distinte in modo chiaro, si è potuto insinuare ripetutamente l'abbaglio secondo il quale Protagora sarebbe per così dire il Descartes della metafisica greca; così come è stato possibile pretendere che Platone fosse il Kant della filosofia greca e Aristotele il suo Tommaso d'Aquino.

Il dominio del soggetto nell'età moderna

Interpretando « in senso soggettivo » il detto di Protagora sull'uomo come misura di tutte le cose, cioè come se tutte le cose fossero dipendenti dall'uomo in quanto « soggetto », se ne traspone il contenuto greco in una posizione metafisica di fondo che concepisce l'uomo in modo essenzialmente diverso dalla grecità. Ma anche la determinazione moderna dell'uomo come « soggetto » non è così univoca come l'impiego corrente dei concetti di « soggetto », « soggettività », « soggettivo », « soggettivistico » vorrebbe farci credere.

Domandiamo: come si arriva a una postulazione marcata del « soggetto »? Donde scaturisce quel dominio del soggettivo che guida tutta l'umanità e la comprensione del mondo dell'età moderna? Questa domanda è legittima perché, fino all'inizio della metafisica moderna con Descartes e ancora in seno a tale metafisica stessa, *tutto ciò che è*, in quanto è un ente, viene concepito come *sub-iectum*. *Sub-iectum* è la traduzione e l'interpretazione latina del greco ὑπο-κείμενον e significa ciò che soggiace e sta a fondamento (*das Unter- und Zugrunde-liegende*), ciò che da sé sta già dinanzi (*das von sich aus schon Vor-liegende*). A opera di Descartes, e da Descartes in poi, nella metafisica l'uomo, l'« io » umano, diventa in modo predominante il « soggetto ». Come giunge l'uomo ad assumere il ruolo dell'unico autentico *soggetto*? Perché questo soggetto umano si trasferisce nell'« io » in modo tale che soggettività diventa qui equivalente di egoità? La soggettività si de-

termina per mezzo dell'egoità o, viceversa, questa per mezzo di quella?

«*Subiectum*», secondo il suo concetto essenziale, è ciò che in un senso eminente sta già sempre dinanzi e così sta al fondamento di altro ed è in tal modo fondamento. Dal concetto essenziale di «*subiectum*» dobbiamo in un primo momento tenere lontano il concetto di «uomo» in generale e perciò anche i concetti di «io» ed «egoità». Soggetto – qualcosa che da sé sta dinanzi – sono i minerali, i vegetali, gli animali non meno degli uomini. Domandiamo: per che cosa il *subiectum* è ciò che sta al fondamento, se all'inizio della metafisica moderna l'uomo diventa, in senso marcato, il *subiectum*?

Con ciò ritorniamo nuovamente alla domanda già sfiorata: quale fondamento e terreno vengono cercati nella metafisica moderna? La tradizionale domanda-guida della metafisica: «che cosa è l'ente?» si trasforma all'inizio della metafisica moderna nella domanda del metodo, della via per la quale, da parte dell'uomo stesso e per l'uomo, viene cercato qualcosa di assolutamente certo e sicuro e viene definita l'essenza della verità. La domanda: «che cosa è l'ente?» si trasforma nella domanda del *fundamentum absolutum inconcussum veritatis*, del fondamento assoluto, incontrovertibile della verità. Questa trasformazione è l'inizio di un nuovo pensiero mediante il quale si ha una nuova epoca e l'età che segue diventa l'età nuova, cioè l'età moderna.

Dalle osservazioni introduttive, fatte per tenere distinto il detto di Protagora dalla tesi di Descartes, abbiamo desunto che la pretesa dell'uomo di trovare e assicurare da sé un fondamento della verità scaturisce da quella «liberazione» nella quale egli si svincola dal legame eminente della verità rivelata biblico-cristiana e della dottrina della Chiesa. Ogni liberazione genuina non è però soltanto uno spezzare le catene e un gettare via i ceppi, ma è, prima ancora, una nuova determinazione dell'essenza della libertà. Essere libero significa adesso che l'uomo mette al posto della certezza della salvezza, determinante per ogni verità, una certezza tale che in forza di essa, e in essa, egli diventa certo di se stesso come quell'ente che in tal modo si basa solo su se stesso. La modalità di una tale trasformazione implica che quest'ultima si svolga ancora per molti aspetti nel «linguaggio» e nelle rappresentazioni di ciò che nella trasformazione viene ab-

bandonato. Viceversa, una connotazione univoca di questa trasformazione non può evitare di parlare nel linguaggio di ciò che è raggiunto soltanto successivamente mediante la trasformazione. Se diciamo, in termini più radicali, che la nuova libertà consiste nel fatto che l'uomo si dà la legge, si sceglie ciò che è vincolante e vi si vincola, parliamo nel linguaggio di Kant eppure cogliamo l'aspetto essenziale dell'inizio dell'età moderna: tale aspetto si impone storicamente, con una propria forma, in una posizione metafisica di fondo per la quale, in un modo peculiare, la libertà diventa essenziale (cfr. Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, IV). La mera sbrigliatezza e il mero arbitrio sono sempre e soltanto il lato notturno della libertà, il lato diurno è il reclamo di qualcosa di necessario come ciò che vincola e sostiene. Questi due «lati» non esauriscono certo l'essenza della libertà e nemmeno ne colgono il nocciolo. Per noi rimane importante vedere che quella libertà, il cui rovescio è la liberazione dalla fede nella rivelazione, non soltanto reclama in generale qualcosa di necessario, ma lo reclama in modo tale che l'uomo, da sé, pone di volta in volta questo qualcosa di necessario e di vincolante. Questo qualcosa di necessario si determinerà però anche secondo ciò di cui l'uomo che si basa solo su se stesso necessita, cioè secondo la direzione e l'altezza, secondo il modo in cui qui l'uomo rappresenta sé e la sua essenza. La nuova libertà è – dal punto di vista metafisico – l'apertura di una molteplicità di ciò che in futuro può e vuole essere consapevolmente posto dall'uomo stesso come necessario e vincolante. L'essenza della storia dell'età moderna consiste nell'attuazione di questi molteplici modi della nuova libertà. Poiché ovunque a questa libertà appartiene il farsi signore, da parte dell'uomo, sulla propria determinazione essenziale dell'umanità e questo essere signore ha bisogno, in un senso essenziale ed esplicito, della potenza, solo per questo nella storia dell'età moderna, e come questa storia, l'ottenimento essenziale della potenza può diventare possibile quale realtà fondamentale.

Non è che, quindi, anche in epoche precedenti ci fosse già la potenza e che successivamente, all'incirca da Machiavelli in poi, essa sia stata fatta valere in modo unilaterale ed esagerato, bensì la «potenza» nel suo senso moderno rettamente inteso, cioè come volontà di potenza, diventa metafisicamente possibile soltanto, e non prima,

come storia dell'età moderna. Ciò che in precedenza regnava è, nella sua *essenza*, qualcosa d'altro. Ma esattamente come si prende il « soggettivismo » per qualcosa di ovvio e poi si fruga la storia, dai Greci fino al presente, alla ricerca delle sue forme, allo stesso modo si indaga pure storiograficamente la storia della libertà, della potenza e della verità. Il comparare storiografico sbarra così la via alla storia.

Che nello sviluppo della storia moderna il cristianesimo continui a sussistere; che nella forma del protestantesimo contribuisca a promuovere questo sviluppo; che si faccia valere nella metafisica dell'idealismo tedesco e del romanticismo; che in corrispondenti variazioni, adeguamenti e livellamenti si concili rispettivamente con l'età dominante e sfrutti di volta in volta le conquiste moderne per scopi ecclesiastici; tutto ciò dimostra con efficacia, più di ogni altra cosa, quanto decisamente il cristianesimo abbia perduto la sua forza medioevale, *creatrice di storia*. Il suo significato storico non sta più in ciò che esso stesso è capace di creare, ma nel fatto che dall'inizio dell'età moderna, e nel suo corso, esso rimane sempre ciò *contro cui*, esplicitamente o meno, la nuova libertà deve contraddistinguersi. La liberazione dalla certezza nella salvezza dell'anima immortale individuale, in conformità con la rivelazione, è in sé liberazione per una certezza nella quale l'uomo, mediante se stesso, può essere sicuro della sua destinazione e del suo compito.

L'assicurazione del supremo e incondizionato autoesplicarsi di tutte le facoltà dell'umanità fino al dominio incondizionato su tutta la terra è il pungolo segreto che spinge l'uomo moderno a iniziative sempre più nuove e nuovissime, e che lo costringe a vincoli che mettono per lui al sicuro l'assicurazione del suo procedere e la sicurezza dei suoi fini. L'elemento vincolante, consapevolmente posto, si presenta quindi in molte forme e mascheramenti. L'elemento vincolante può essere: la ragione umana e la sua legge (illuminismo) o il reale, l'effettivo, installato e ordinato in base a tale ragione (positivismo). L'elemento vincolante può essere: l'umanità armoniosamente disposta in tutte le sue creazioni e messa in bella forma (umanità del classicismo). L'elemento vincolante può essere: lo spiegamento della potenza della nazione autarchica o i « proletari di tutto il mondo » o singoli popoli e razze. L'elemento vincolante può essere: uno

sviluppo dell'umanità nel senso del progresso di una razionalità comune a tutti (*Allerweltsvernünftigkeit*). L'elemento vincolante può essere anche: « i germi latenti del rispettivo tempo », lo sviluppo dell'« individuo », l'organizzazione delle masse oppure entrambe le cose; infine la creazione di un'umanità che non trova la sua forma essenziale né nell'« individuo » né nella « massa », ma nel « tipo ». Il tipo riunisce in sé, trasformate, l'unicità, in precedenza reclamata dall'individuo, e l'omogeneità e universalità che la comunità richiede. Ma l'unicità del « tipo » consiste in una chiara regolarità dello stesso carattere che non tollera tuttavia alcun desolato egualitarismo, ma ha bisogno di una peculiare gerarchia. Nel pensiero nietzscheano del superuomo è già pensato in anticipo non un particolare « tipo » di uomo, ma, per la prima volta, l'uomo nella forma essenziale del « tipo ». Suoi modelli sono la tradizione militare prussiana e l'ordine dei gesuiti, che sono predisposti a un peculiare accoppiamento delle loro nature, accoppiamento nel quale i contenuti della loro genesi storica d'un tempo possono essere ampiamente scartati.

Nella storia dell'età moderna, e in quanto storia dell'umanità moderna, l'uomo tenta ovunque e ignora, da se stesso, di porsi come centro e misura in posizione dominante, vale a dire di praticare la sua assicurazione. A tal fine è necessario che egli si assicuri sempre più delle proprie capacità e dei suoi mezzi di dominio, e sempre di nuovo li appresti per una disponibilità incondizionata. Questa storia dell'umanità moderna, la cui legalità solo nel XX secolo entra pienamente nel gioco aperto dell'irresistibile e del consapevolmente carpire, è *indirettamente* preparata dall'uomo cristiano orientato alla *certezza* della salvezza. Per questo è possibile interpretare singoli fenomeni dell'età moderna come « secolarizzazione » del cristianesimo. Per quel che riguarda l'aspetto decisivo, parlare di « secolarizzazione » è uno sconsiderato fuorviamento; infatti, alla « secolarizzazione », alla « mondanizzazione », appartiene già un mondo in direzione del quale e nel quale si mondanizza. Ma il « *saeculum* », questo « mondo » attraverso il quale nella conclamata « secolarizzazione » si « secolarizza », non sussiste in sé o in modo tale da poter essere realizzato già con una mera uscita dal mondo cristiano.

Il nuovo mondo dell'età nuova ha il proprio fonda-

mento storico nel fatto che, e là dove, ogni storia cerca il suo fondamento essenziale: nella metafisica, cioè in una nuova determinazione della verità dell'ente nel suo insieme e dell'essenza della verità. Per la fondazione della metafisica dell'età moderna, la metafisica di Descartes è l'inizio decisivo. Suo compito fu quello di *fondare il fondamento metafisico per la liberazione dell'uomo nella nuova libertà in quanto autolegislazione sicura di se stessa*. Descartes ha pensato in anticipo questo fondamento in senso genuinamente filosofico, cioè per delle necessità essenziali, non come un indovino che predice ciò che subentrerà, ma lo ha pensato-in-anticipo nel senso che il suo pensato rimase il fondamento per ciò che venne dopo. Il fare profezie non è ufficio della filosofia, ma non lo è nemmeno il senno di poi. Certo, l'intelletto comune diffonde volentieri un parere secondo il quale la filosofia ha soltanto il compito di cogliere in pensieri il suo tempo, il suo passato e il suo presente, correndo loro dietro e riportandoli ai cosiddetti concetti o addirittura in un sistema. Si crede perfino, assegnandole questo compito, di avere reso alla filosofia un particolare omaggio.

Questa determinazione della filosofia non vale nemmeno per Hegel, la cui posizione metafisica di fondo include apparentemente tale concetto di filosofia; la filosofia di Hegel, infatti, che sotto *un* riguardo fu compimento, lo fu però soltanto in quanto pensò in anticipo gli ambiti in cui poi si mosse la storia del XIX secolo. Il fatto che tale secolo abbia preso posizione contro Hegel a un livello che stava al di sotto della metafisica hegeliana (quello del positivismo) non è che la prova, dal punto di vista metafisico, del fatto che esso si rese completamente dipendente da lui e solo con Nietzsche trasformò questa dipendenza in una nuova liberazione.

Il « cogito » di Descartes come « cogito me cogitare »

Descartes ha pensato in anticipo il fondamento metafisico dell'età moderna, il che non significa che tutta la filosofia successiva sia soltanto cartesianismo. Ma in che modo la metafisica di Descartes ha fondato in anticipo il fondamento metafisico della nuova libertà dell'età moderna? Di che specie dovette essere questo fondamento? Di tal fatta che l'uomo potesse sempre assicurarsi da sé di

ciò che rende sicuro il procedimento di ogni proposito e di ogni rappresentazione umani. In base a questo fondamento l'uomo doveva essere certo di se stesso, cioè dell'assicurazione delle possibilità del suo fare propositi e del suo rappresentare. Il fondamento non poteva nemmeno essere altro che l'uomo stesso, poiché il senso della nuova libertà gli rifiutava ogni legame e ogni vincolo che non scaturisse dalle sue posizioni più proprie.

Tutto ciò che di per se stesso è certo deve inoltre assicurare come dato in modo certo anche quell'ente *per* il quale ogni rappresentare e ogni proponimento devono diventare certi e *mediante* il quale ogni procedere deve essere assicurato. Il fondamento della nuova libertà deve essere ciò che è sicuro, di una sicurezza e certezza tali, in se stesse trasparenti, da soddisfare le menzionate esigenze essenziali. Qual è questa certezza che forma il fondamento della nuova libertà e che quindi la costituisce? È *l'ego cogito (ergo) sum*. Descartes enuncia questa tesi come una conoscenza chiara e distinta, indubitabile, cioè come la conoscenza prima e suprema per rango, nella quale ogni « verità » ha il suo fondamento. Dal che si è inferito che questa conoscenza, nel suo contenuto autentico, dovrebbe risultare evidente a chiunque. Ma si è dimenticato che ciò è possibile, nel senso di Descartes, soltanto se contemporaneamente si capisce che cosa si intende qui per conoscenza, e se si pensa che con questa tesi l'essenza della conoscenza e della verità viene determinata in modo nuovo.

L'« aspetto nuovo » della determinazione essenziale della verità consiste nel fatto che la verità è ora « certezza », la cui piena essenza ci si fa trasparente soltanto con la tesi-guida di Descartes. Poiché però si continua a trascurare che solo questa tesi-guida stessa pone le condizioni della sua comprensione e che non si può interpretarla secondo rappresentazioni qualsiasi, essa è soggetta a tutti i possibili fraintendimenti.

Anche la presa di posizione di Nietzsche contro Descartes è invischiata in questi fraintendimenti e ciò ha la sua ragione nel fatto che Nietzsche sottostà alla legge di questa tesi, cioè della metafisica di Descartes, così inevitabilmente come nessun altro pensatore moderno. Ci si lascia ingannare dalla storiografia che può facilmente constatare che tra Descartes e Nietzsche intercorrono due secoli e mezzo. La storiografia può far notare che Nietz-

sche sostiene manifestamente «dottrine» diverse e che addirittura si oppone con la massima nettezza a Descartes.

Ora, non è che noi crediamo che Nietzsche insegni la stessa identica dottrina di Descartes, ma affermiamo anzitutto la cosa di gran lunga più essenziale, cioè che egli pensa lo *Stesso* nel compimento storico essenziale. Con la metafisica di Nietzsche incomincia la storia del compimento di ciò che, in metafisica, si avvia con Descartes. L'avvio dell'età moderna e l'inizio della storia del suo compimento sono tuttavia estremamente diversi, cosicché, per il computo storiografico, non può non insorgere, quasi da sé, la parvenza – che sussiste peraltro a ragione – che incominci con Nietzsche, rispetto all'età nuova trascorsa, l'età novissima. In un senso più profondo ciò è senz'altro vero e vuol dire solamente che la differenza tra le posizioni metafisiche di fondo di Descartes e Nietzsche, registrabile dal punto di vista storiografico, cioè dal di fuori, è per la meditazione storica, quella che pensa più in là a decisioni essenziali, il sintomo più netto dell'identità nell'essenziale.

La presa di posizione di Nietzsche *contro* Descartes ha il suo fondamento metafisico nel fatto che solo sul terreno della posizione di fondo di Descartes Nietzsche può prenderne incondizionatamente sul serio il compimento essenziale e deve così esperirla come condizionata e incompiuta, se non addirittura come impossibile. Il fraintendimento della tesi di Descartes a opera di Nietzsche è, per molteplici ragioni metafisiche, perfino necessario. Non vogliamo tuttavia incominciare con il fraintendimento della tesi cartesiana a opera di Nietzsche. Tentiamo prima una meditazione su una legge dell'essere e della verità che domina interamente la nostra storia e che sopravviverà a tutti noi. Nella seguente esposizione della metafisica cartesiana si dovrà soprassedere su molte cose sulle quali una discussione tematica della posizione metafisica di fondo di questo pensatore non dovrebbe soprassedere. Bisogna soltanto rendere riconoscibili alcuni tratti fondamentali che ci consentiranno poi di cogliere l'origine *metafisica* del *pensiero del valore*.

Ego cogito (ergo) sum – «io penso, dunque sono». Alla lettera la traduzione è esatta. Questa traduzione esatta sembra fornire già anche l'esatta comprensione della «tesi». «Io penso» – con questa asserzione viene consta-

tato un fatto; «dunque sono» – con queste parole da un fatto constatato si inferisce che io sono. In base a questa inferenza coerente, si può ora essere soddisfatti e tranquilli che la mia esistenza è in tal modo «dimostrata». Per questo, però, non occorre scomodare un pensatore del rango di Descartes. Descartes vuol dire invece qualcos'altro. Noi possiamo *ri-pensare* (*nach-denken*) ciò che Descartes vuol dire solo se ci chiariamo che cosa egli intenda per *cogito*, *cogitare*.

Traduciamo *cogitare* con «pensare» e con ciò ci convinciamo che ora è chiaro anche ciò che Descartes intende con *cogitare*. Come se noi sapessimo all'istante che cosa significa «pensare» e come se, soprattutto, con il nostro concetto di «pensiero», tratto magari da un qualsiasi manuale di «logica», potessimo essere anche già sicuri di cogliere ciò che Descartes vuol dire con la parola «*cogitare*». Descartes, in passi importanti, adopera per *cogitare* la parola *percipere* (*per-capio*) – prendere possesso di qualcosa, impossessarsi di una cosa, qui nel senso del fornirsi (*Sich-zu-stellen*) che ha il carattere del porsi-dinanzi (*Vor-sich-stellen*), del *rap-presentare* (*Vor-stellen*). Se intendiamo *cogitare* come *rap-presentare* in questo senso letterale, andiamo già più vicini al concetto cartesiano di *cogitatio* e *perceptio*. Le nostre parole tedesche in «-ung» designano spesso due cose che si connettono: rappresentazione nel significato dell'«atto del rappresentare» e rappresentazione nel significato di «ciò che è rappresentato». La stessa duplicità di significato è presente anche in *perceptio* nel senso di *percipere* e *perceptum*: il portare-dinanzi-a-sé e ciò che è portato-dinanzi-a-sé e in senso molto lato reso-«visibile». Per questo Descartes adopera spesso per *perceptio* anche la parola *idea*, che in questo uso non significa allora soltanto: ciò che è rappresentato in un rappresentare, ma anche questo rappresentare stesso, l'atto e l'attuazione. Descartes distingue tre specie di «idee»:

1) *ideae adventitiae*: le rappresentazioni che ci vengono; quello che si percepisce nelle cose;

2) *ideae a me ipso factae*: le *rap-presentazioni* che ci formiamo noi (*bilden*), ricavandole puramente da noi stessi e a nostro piacere (immaginazioni [*Einbildungen*]);

3) *ideae innatae*: le *rap-presentazioni* che sono già date con il patrimonio essenziale del *rap-presentare* umano.

Quando Descartes coglie la *cogitatio* e il *cogitare* come

perceptio e *percipere* vuole sottolineare che è proprio del *cogitare* il portare-a-sé qualcosa. Il *cogitare* è un fornire a sé (*Sich-zu-stellen*) il rap-presentabile. Nel fornire (*Zu-stellen*) è insito qualcosa di determinante, cioè la necessità di connotare il fatto che il rap-presentato non soltanto è pre-dato (*vor-gegeben*), ma è fornito (*zu-gestellt*) come disponibile. Dunque qualcosa è per l'uomo fornito (*zu-gestellt*), rappresentato – *cogitatum* – soltanto se esso per lui è stabilito e posto al sicuro come ciò di cui egli, da sé, può essere signore nella cerchia del suo disporre, sempre e chiaramente, senza ripensamenti né dubbi. *Cogitare* non è soltanto in generale e in modo indeterminato un rap-presentare, ma è quel rappresentare che si sottomette, da sé, alla condizione che ciò che è fornito non consenta più nessun dubbio in merito a che cosa e a come esso sia.

Il *cogitare* è sempre un « pensare » nel senso del ripensamento (*Be-denken*), e precisamente di un ripensamento che pensa a far valere come qualcosa di posto al sicuro e di rap-presentato in senso vero e proprio soltanto ciò che è scevro di ripensamenti (*das Bedenkenlose*). Il *cogitare* è per essenza rap-presentare che ripensa, rap-presentare che esamina a fondo, che verifica: *cogitare* è *dubitare*. Se prendiamo ciò « alla lettera », possiamo facilmente cadere in un errore. Pensare non è « dubitare » nel senso che vengano avanzati ovunque solo ripensamenti, che ogni presa di posizione cada in sospetto e ogni assenso venga rifiutato. Il dubitare è piuttosto inteso come riferito per essenza all'indubitabile, a ciò che è scevro di ripensamenti e alla sua messa al sicuro. Ciò che fin dall'inizio viene continuamente pensato nel pensiero che ripensa è il fatto che il rappresentato è di volta in volta posto al sicuro nell'orizzonte della disposizione calcolante. Che ogni *cogitare* sia per essenza un *dubitare* altro non significa se non che il rap-presentare (*Vor-stellen*) è un porre-al-sicuro (*sicher-stellen*). Il pensare che è essenzialmente ripensamento non ammette come posto-al-sicuro e certo, cioè come vero, nulla che non sia esibito, dinanzi a lui stesso, come ciò che ha il carattere di quel che è scevro di ripensamenti, e in tal modo il pensare in quanto ripensamento ha per così dire « finito », essendo al riguardo chiuso il conto.

Ovunque, nel concetto di *cogitatio*, l'accento cade sul fatto che il rap-presentare *ap*-porta (*zubringt*) ciò che è rap-presentato a colui che rappresenta, e che quindi

quest'ultimo, *in quanto* è uno che rappresenta, « ferma » (« *stellt* ») di volta in volta il rap-presentato, lo chiama a rendere conto, cioè lo trattiene e lo fissa per sé, ne prende possesso, lo pone-al-sicuro. Per che cosa? Per l'ulteriore rap-presentare che è ovunque voluto come un porre-al-sicuro e che mira a fissare l'ente come ciò che è assicurato. Ma che cosa, e a che pro, deve essere posto-al-sicuro, portato nella sicurezza?

Lo sappiamo se interroghiamo il concetto cartesiano di *cogitatio* in modo più essenziale; infatti *ancora non* abbiamo colto un tratto essenziale della *cogitatio*, anche se in fondo lo abbiamo già sfiorato e menzionato. Lo cogliamo considerando che Descartes dice: ogni *ego cogito* è *cogito me cogitare*; ogni « io rappresento qualcosa » rappresenta al tempo stesso « me », cioè colui che rappresenta (davanti a me, nel mio rap-presentare). Ogni rap-presentare umano è, secondo un modo di dire facilmente fraintendibile, un rappresentar-« si ».

A ciò si potrebbe obiettare quanto segue: se ora ci « rap-presentiamo » la cattedrale, cioè in questo caso: ce la facciamo venire in mente perché al momento non la percepiamo dal vero, oppure se, quando le stiamo direttamente davanti, la rap-presentiamo nel modo del percepire, allora, ogni volta, rappresentiamo la cattedrale e soltanto la cattedrale. Essa è ciò che è rap-presentato. Non ci rappresentiamo però noi stessi, perché altrimenti non potremmo mai rap-presentare la cattedrale medesima, puramente per sé, e abbandonarci a ciò che qui il rap-presentare contrappone, l'og-getto, ciò che sta di fronte (*Gegen-stand*). In verità, con la determinazione del *cogito* come *cogito me cogitare*, Descartes non intende dire nemmeno che, in ogni rappresentare, un oggetto venga rap-presentato come tale, e che diventi oggetto, per così dire come aggiunta, anche l'« io » stesso, colui che rappresenta. Ché altrimenti ogni rappresentare dovrebbe in fondo tentennare continuamente da una parte all'altra tra i nostri oggetti, tra il rappresentare l'oggetto propriamente rap-presentato e il rappresentare colui che rappresenta (*ego*). Dunque l'io di chi rappresenta è rappresentato in modo solo sfuocato e secondario? No.

Piuttosto, in ogni « io rappresento » l'io che rappresenta è rappresentato *anch'esso* in modo ben più *essenziale* e necessario, ossia come ciò verso cui e ritornando a cui e *dinanzi* a cui ogni rap-presentato è posto. A tal fine non

c'è bisogno di volgermi e rivolgermi esplicitamente a me, a colui che rappresenta. Nel diretto osservare qualcosa, in ogni richiamare alla mente, in ogni ricordo, in ogni attesa, ciò che è in tal modo rap-presentato *mi* viene rap-presentato, *mi* viene posto dinanzi mediante il rappresentare, e in modo tale che io stesso non divento espressamente oggetto di un rappresentare, ma sono nondimeno fornito « a me » nel rappresentare rivolto agli oggetti, e solo per suo mezzo. In quanto ogni rap-presentare fornisce (*zu-stellt*) all'uomo che rappresenta l'oggetto da rap-presentare e rappresentato, l'uomo che rap-presenta è « rappresentato anche lui » in siffatto modo singolarmente inappariscente.

Ma questa connotazione del rap-presentare, cioè che siano rap-presentati in esso, « con » e « assieme » a esso, il rappresentare medesimo e l'« io » che rappresenta, rimane equivoca fintanto che non miriamo più nettamente all'essenziale, cosa da cui qui tutto dipende. Poiché in ogni rappresentare è all'uomo che rap-presenta che, nel rappresentare, viene fornito (*zu-gestellt*) il suo rap-presentato, l'uomo che rappresenta subentra in ogni rappresentare – non successivamente ma fin dall'inizio, in quanto egli, colui che rap-presenta, ossia pone-dinanzi (*vor-stellt*), porta di volta in volta il rap-presentato dinanzi a sé. Poiché l'uomo che rap-presenta, per essenza, è già subentrato anch'esso nel rap-presentato entro il rap-presentare, è insita in ogni rap-presentare l'essenziale possibilità che il rappresentare stesso si attui nell'orizzonte di chi rap-presenta. Che il rappresentare e chi rap-presenta siano rap-presentati *anch'essi* nel rap-presentare umano non significa in verità che al di fuori del rap-presentare, per così dire, si incontrino in più anche l'io e il suo rap-presentato quali ulteriori oggetti di questo rappresentare e poi li si includa a posteriori nella cerchia del rap-presentato. In verità, il discorso equivocabile secondo il quale chi rappresenta e il suo rappresentare sono rappresentati *anch'essi* in ogni rappresentare vuole esprimere proprio l'essenziale appartenenza di chi rap-presenta alla costituzione del rap-presentare.

Ecco che cosa vuol dire anzitutto la tesi: *cogito è cogito me cogitare*. Ora – dopo la delucidazione – possiamo parafrasare anche così: la coscienza umana è per essenza autocoscienza. La coscienza di me stesso non si aggiunge alla coscienza delle cose, quasi come un osservatore che la

osservi procedendo al suo fianco. Questa coscienza delle cose e degli oggetti è, per essenza e nel suo fondamento, anzitutto autocoscienza, e soltanto come tale è possibile la coscienza di oggetti (*Gegen-stände*). Per il rap-presentare così caratterizzato, il *sé* dell'uomo è essenzialmente in quanto ciò che sta al fondamento. Il *sé* è *sub-iectum*.

Già prima di Descartes si era visto che il rappresentare e il suo rappresentato sono riferiti a un io che rappresenta. L'aspetto decisamente nuovo è che questo riferimento a colui che rap-presenta, e quindi quest'ultimo *in quanto tale*, assume un ruolo essenziale di parametro per ciò che succede e deve succedere nel rap-presentare (*Vor-stellen*) in quanto ad-durre (*Bei-stellen*) l'ente.

Non abbiamo ancora valutato appieno, però, il contenuto e la portata della determinazione « *cogito è cogito me cogitare* ». Ogni volere e ogni prendere posizione, tutti gli « affetti », i « sentimenti » e le « sensazioni » sono riferiti a qualcosa di voluto, sentito, percepito. Ciò a cui sono riferiti è, nel senso più lato della parola, rappresentato e fornito (*vor- und zugestellt*). Tutti i suddetti modi di comportarsi, non soltanto il conoscere e il pensare, sono quindi determinati nella loro essenza dal rap-presentare che fornisce. Tutti i modi di comportamento hanno il loro essere in tale rap-presentare, sono un siffatto rappresentare, rappresentazioni – sono *cogitationes*. I modi di comportamento dell'uomo sono esperiti *nella loro attuazione* e per mezzo di essa come suoi, come quelli in cui egli stesso si comporta rispettivamente così o così. Soltanto ora siamo in grado di comprendere la risposta concisa che Descartes fornisce alla domanda: *quid sit cogitatio?* (*Principia philosophiae*, I, 9):

« Cogitationis nomine, intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est. Atque ita non modo intelligere, velle, imaginari, sed etiam sentire, idem est sic quod cogitare ».

« Con il nome di *cogitatio* intendo tutto quello che per noi, che siamo consci anche di noi stessi, avviene in noi, in quanto ne abbiamo in noi consapevolezza. E così non solo il conoscere, il volere, l'immaginare, ma anche il sentire sono qui quella stessa cosa che chiamiamo *cogitare* ».

Se qui si traduce alla leggera *cogitatio* con « pensiero », si è tentati di ritenere che Descartes interpreti tutti i mo-

di di comportamento dell'uomo come pensiero e come forme del pensiero. Questa opinione ben si accorda con la visione corrente della filosofia di Descartes, cioè che essa sarebbe « razionalismo ». Come se non si dovesse determinare prima che cosa sia razionalismo partendo dalla definizione essenziale della *ratio* e del pensiero, come se prima non si dovesse chiarificare l'essenza della *ratio* partendo dall'essenza, ancora da chiarire, della *cogitatio*! A proposito di quest'ultima, si è visto ora che *cogitare* è rap-presentare nel senso compiuto secondo il quale vi si deve pensare insieme, in modo parimenti essenziale e a un tempo, il riferimento al rap-presentato, al fornirsi del rappresentato, al subentrare e all'installarsi di chi rap-presenta dinanzi al rappresentato, e precisamente all'interno del rap-presentare e per suo tramite.

Non dobbiamo farci problema della laboriosità con la quale è qui disegnata a grandi tratti l'essenza della *cogitatio*. Ciò che si presenta come laboriosità è il tentativo di scorgere l'essenza semplice-unitaria del rap-presentare. In base a questa essenza si vede che il rap-presentare pone se stesso in quell'aperto che esso, in quanto rappresentare, attraversa per intero, ragione per la quale si può anche dire, benché in modo equivocabile: il rappresentare è un rappresentare-anche-se-stesso (*Sich-mit-vorstellen*). Ma soprattutto dobbiamo constatare che, per Descartes, questa essenza del rap-presentare ha spostato il proprio peso nel fornir-si (*Sich-zu-stellen*) il rap-presentato, e in ciò l'uomo che rappresenta decide da sé, fin dall'inizio e ovunque, che cosa può valere come posto e come costante.

Se prestiamo attenzione alla pienezza essenziale dei riferimenti ugualmente essenziali che sono e vanno scorti in modo unitario nella *cogitatio* e nel *cogito* di Descartes, già questa chiarificazione dell'essenza del *cogitare* non fa che tradire il ruolo fondamentale del rap-presentare in quanto tale. Qui si annuncia *che cosa* è ciò che sta al fondamento, il *subiectum* – cioè il rappresentare – e *per che cosa* il soggetto è il *subiectum* – cioè per l'essenza della verità. Il ruolo essenziale del rap-presentare, cioè della *cogitatio*, viene enunciato espressamente da Descartes nella tesi che è per lui la tesi di tutte le tesi e il principio della metafisica: *ego cogito, ergo sum*. Di questa tesi egli dice (*Principia philosophiae*, I, 7): « Haec cognitio, *ego cogito, ergo sum*, est omnium prima et certissima, quae cuilibet ordine

philosophanti occurrat »: « Questa cognizione “io rap-presento, dunque sono” è di tutte la prima (per rango) e la più certa che capiti a chiunque pensi metafisicamente con ordine (in conformità con l'essenza) ».

La tesi « *ego cogito, ergo sum* » è la prima e la più certa, non in generale e in modo indeterminato per qualunque opinare e rappresentare, ma *soltanto* per *quel* pensiero che pensa nel senso della metafisica e dei suoi compiti primi e autentici, cioè che domanda che cosa è l'ente e in che cosa la verità sull'ente ha il suo fondamento incontrovertibile.

Il « *cogito sum* » di Descartes

Tentiamo ora, dopo avere delucidato l'essenza della *cogitatio*, una interpretazione della tesi che costituisce per Descartes il principio della metafisica. Rammentiamo ciò che fu detto sulla *cogitatio*: *cogitare* è *per-cipere*, *cogitare* è *dubitare*; *cogito* è *cogito me cogitare*.

Il massimo impedimento alla retta comprensione della tesi è la formula in cui Descartes l'ha enunciata. Secondo tale formula – stando all'*ergo* (« dunque ») – la tesi sembra essere un sillogismo che, esposto in modo completo, consta di una premessa maggiore, una premessa minore e una conclusione. La tesi, articolata nelle sue parti, dovrebbe allora essere la seguente: premessa maggiore: *is qui cogitat, existit*; premessa minore: *ego cogito*; conclusione: *ergo existo (sum)*. Per di più Descartes stesso chiama la tesi una « *conclusio* ». D'altra parte non mancano osservazioni che affermano chiaramente che la tesi non va pensata nel senso di un sillogismo. Così pure molti interpreti concordano nel dire che la tesi non è un sillogismo « in senso vero e proprio ». Ma con questa constatazione « in negativo » non si è ottenuto molto; ora, infatti, insorge semplicemente l'opinione contraria, altrettanto insostenibile, secondo la quale tutto sarebbe invece chiarito in modo sufficiente assumendo che la tesi *non sia affatto* un sillogismo.

Ma questa ipotesi potrebbe imporsi nella misura in cui la tesi ha il carattere di un principio supremo. I « principi primi », però, non hanno bisogno di dimostrazione né vi si accede mediante una dimostrabilità. Si dice che sono evidenti di per sé. Ma donde deriva allora la controversia

circa la tesi? Perché la « certezza somma » è così incerta e dubbia nel suo contenuto? Dipende forse dal fatto che Descartes pensava in modo troppo poco chiaro e, nello stabilire il suo « principio », non si mise all'opera con sufficiente accuratezza? Oppure la difficoltà sta negli interpreti? Nel frattempo è stato addotto tutto ciò che hanno asserito Descartes stesso, i suoi avversari e, daccapo, Descartes nelle sue repliche a costoro, si è discusso e ridiscusso tutto ciò, e tuttavia la tesi è ancora avvolta nell'oscurità.

La ragione è presumibilmente sempre quella stessa che impedisce di capire tesi filosofiche essenziali: il fatto che noi non pensiamo in modo abbastanza semplice ed essenziale, che troppo facilmente e troppo rapidamente ricorriamo alle nostre opinioni correnti preconcepite.

Così, si ritiene che anche il « principio di non contraddizione » sia un « principio » (« assioma ») valido in sé, in modo atemporale, e non si pensa che per la metafisica di Aristotele esso ha un contenuto essenzialmente diverso e svolge un ruolo diverso che per Leibniz, e che, daccapo, ha un'altra verità nella metafisica di Hegel o in quella di Nietzsche. Il principio dice di volta in volta qualcosa di essenziale non soltanto sulla « contraddizione », ma anche sull'ente in quanto tale e sulla specie di verità nella quale l'ente in quanto tale viene esperito e progettato. Ciò vale anche per l'*ego cogito – sum* di Descartes. Anche qui, pertanto, non possiamo credere di mettere subito tutto in chiaro con la bacchetta magica dell'« ovvio ». Dobbiamo tentare di pensare fino in fondo, secondo il suo metro proprio, l'*ego cogito – sum* in base alla delucidazione della *cogitatio* che abbiamo anticipato. Stando alla lettera, la tesi prende di mira il *sum*, l'*io sono*, cioè la cognizione secondo la quale io sono. Ma se mai qui deve essere dimostrato sotto un certo riguardo che io, ossia « io », *ego*, sono colui che nel rap-presentare rappresenta, a tal fine non v'è bisogno del sillogismo il quale, dalla sussistenza assicurata di qualcosa di noto, inferisce la sussistenza di qualcosa finora ignoto e non assicurato. Infatti, nell'umano rap-presentare un oggetto, si è già fornito (*zu-gestellt*) – per mezzo di quest'ultimo *in quanto* sta-contro ed è posto-dinanzi, rap-presentato – ciò « contro-cui » l'oggetto sta e « dinanzi-a-cui » esso è posto, cioè colui che pone-dinanzi, rap-presenta, cosicché, in forza di questa fornitura, l'uomo può dire a se stesso, in quanto è colui

che rap-presenta, « io ». L'« io » nel suo « io sono » – cioè: colui che rap-presenta – non è, *nel* rap-presentare e per il rap-presentare, meno noto dell'oggetto rappresentato. L'io – in quanto « io sono colui che rap-presenta » – è fornito al rap-presentare in modo *così* sicuro che nessun sillogismo, per quanto stringente sia, può mai raggiungere la sicurezza di questa fornitura (*Zu-stellung*) a lui stesso di colui che rappresenta.

Solo ora, da questo, vediamo perché l'« *ergo* » non può essere inteso come il connettore di due parti di un sillogismo. La presunta premessa maggiore – *is qui cogitat, est* – non può mai essere il fondamento del *cogito-sum*, perché quella premessa maggiore è desunta dal *cogito-sum*, e precisamente in un modo tale che il *cogito-sum* viene riprodotto nel suo contenuto essenziale in modo deformato. Non è l'« io sono » che viene inferito dall'« io rappresento », ma l'« io rappresento », secondo la sua *essenza*, è ciò che l'« io sono » – ossia colui che rap-presenta – mi ha già fornito. Tralasciamo ora, a ragion veduta, nella formula della tesi cartesiana l'insidioso « *ergo* ». Ma se lo adoperiamo, dobbiamo interpretarlo in un altro senso. L'*ergo* non può voler dire: « di conseguenza ». La tesi è una « *conclusio* », ma non nel senso della conclusione di un sillogismo composto da premessa maggiore, premessa minore e conclusione. È *conclusio* in quanto implicazione immediata di ciò che, per *essenza*, è coappartenente ed è posto al sicuro nella sua coappartenenza. *Ego cogito, ergo: sum*; io rappresento, « e ciò implica », « in ciò è già messo e posto mediante il rappresentare stesso », l'io in quanto *essente*. L'« *ergo* » non esprime una conseguenza, bensì rimanda non solo a ciò che il *cogito* « è », ma anche a ciò che, conformemente alla sua *essenza*, esso sa altresì di essere in quanto *cogito me cogitare*. L'« *ergo* » significa: « e ciò vuol dire già di per sé ». Esprimiamo nel modo più rigoroso quel che l'« *ergo* » significa, omettendolo e sopprimendo inoltre l'accentuazione dell'« io » mediante l'*ego*, in quanto l'aspetto dell'egoità non è essenziale. La tesi suona allora: *cogito sum*.

Che cosa dice la tesi *cogito sum*? Si presenta quasi come una « equazione ». Qui cadiamo, però, nel nuovo pericolo di trasferire forme proposizionali di una particolare regione della conoscenza – le equazioni della matematica – a una tesi che si contraddistingue per il fatto di rimanere inconfondibile con ogni altra, e precisamente sotto

ogni riguardo. L'interpretazione matematica della tesi nel senso di una equazione viene naturale perché la « matematicità » è determinante per la concezione cartesiana della conoscenza e del sapere. Ma qui rimane da domandare: Descartes prende semplicemente a modello, per ogni conoscenza, un modo conoscitivo sussistente ed esercitato in « matematica » oppure, viceversa, determina in maniera nuova, e precisamente metafisica, l'essenza della matematicità? È questa seconda l'ipotesi pertinente. Perciò dobbiamo tentare nuovamente di determinare in modo più preciso il contenuto della tesi, rispondendo, nel farlo, soprattutto alla domanda che chiede che cosa venga posto come *subiectum* « mediante » questa tesi.

È addirittura questa tesi stessa il *subiectum*, ciò che sta a fondamento di tutto? « *Cogito sum* » non dice né soltanto che penso, né soltanto che sono, né che dal fatto del mio pensare consegue la mia esistenza. La tesi esprime una connessione tra *cogito* e *sum*. Dice che io sono in quanto colui che rappresenta, che non soltanto il mio essere è essenzialmente determinato da questo rappresentare, ma che il mio rappresentare, in quanto *re-praesentatio* determinante, decide sulla presenza (*Präsenz*) di ogni rappresentato, vale a dire sulla presenza (*Anwesenheit*) di ciò che in esso è intenzionato, cioè sull'essere di quest'ultimo in quanto ente. La tesi dice: il rappresentare che per essenza è rappresentato a se stesso pone l'essere come rappresentatezza e la verità come certezza. Ciò a cui tutto viene riportato come al fondamento incontrovertibile è la piena essenza della rappresentazione stessa, in quanto in base a essa si determinano l'essenza dell'essere e della verità, ma anche l'essenza dell'uomo come colui che rappresenta e il modo di questo suo essere determinante.

La tesi *cogito sum*, in quanto esprime e contiene la piena essenza della *cogitatio*, pone con tale essenza della *cogitatio* l'autentico *subiectum*, fornito nell'ambito della *cogitatio* e soltanto per mezzo di essa. Poiché nel *cogitare* è insito il « me » *cogitare*, poiché al rappresentare appartiene per essenza il riferimento a colui che rappresenta e in direzione di questi si raccoglie tutta la rappresentatezza del rappresentato, a causa di tutto questo colui che rappresenta, e che essendo tale può chiamarsi « io », è soggetto in un senso marcato, quasi soggetto nel soggetto, ciò a cui ulteriormente, in ciò che nella rappresentazione sta al

fondamento, tutto risale. Perciò Descartes può dare alla tesi *cogito sum* anche la formulazione: *sum res cogitans*.

Questa formula è però tanto equivoca quanto l'altra. Tradotta letteralmente dice: sono una cosa pensante. Così l'uomo sarebbe definito come un oggetto presente lì davanti, solo che gli viene inoltre attribuita, come contrassegno distintivo, la proprietà del pensare. Sennonché, se si concepisse in questo modo la tesi, si sarebbe dimenticato che il « *sum* » si determina come *ego cogito*. Si sarebbe dimenticato che *res cogitans*, conformemente al concetto di *cogitatio*, significa al tempo stesso: *res cogitata*: ciò che rappresenta se stesso. Si sarebbe dimenticato che questo rappresentare-se-stesso costituisce anch'esso l'essere di questa *res cogitans*. Ancora un volta è lo stesso Descartes a suggerire una interpretazione esteriore e insufficiente della « *res cogitans* », in quanto parla in modo didattico nel linguaggio della scolastica medioevale e ripartisce l'ente nel suo insieme in *substantia infinita* e *substantia finita*. *Substantia* è la denominazione tradata e predominante per ὑποκείμενον, *subjectum* nel senso metafisico. La *substantia infinita* è *Deus*: *summum ens*: *creator*. L'ambito della *substantia* « finita » è l'*ens creatum*. Quest'ultimo Descartes lo ripartisce in *res cogitantes* e *res extensae*. Così, tutto l'ente è visto nella prospettiva del *creator* e del *creatum*, e la nuova determinazione dell'uomo mediante il *cogito sum* viene, per così dire, solo inscritta nel vecchio quadro.

Abbiamo qui l'esempio più tangibile della sovrapposizione, su un nuovo inizio del pensiero metafisico, di quello precedente. Un resoconto storiografico sulla dottrina e sull'insegnamento di Descartes deve constatarlo. La meditazione storica sull'autentico domandare deve invece insistere a pensare il senso delle tesi e dei concetti cartesiani voluto da Descartes stesso, quand'anche a tal fine si rendesse necessario tradurre le sue asserzioni in un altro « linguaggio ». *Sum res cogitans* non vuol dire dunque: sono una cosa dotata della proprietà del pensare, ma: sono un ente il cui modo di essere consiste nel rappresentare, cosicché questo rappresentare pone nella rappresentatezza anche colui che rappresenta. L'essere dell'ente che io stesso sono, e che di volta in volta l'uomo è in quanto è lui stesso, ha la sua essenza nella rappresentatezza, nell'essere-posto-dinanzi, e nella certezza che le appartiene. Questo però non significa: io sono una « mera rappresentazione » – un mero pensiero e nulla di

veramente reale; significa invece: la stabilità di me stesso in quanto *res cogitans* consiste nel sicuro essere constatato del rap-presentare, nella certezza secondo la quale il sé è portato dinanzi a lui stesso. Poiché tuttavia l'*ego cogito*, l'«io rappresento», non è inteso come un processo sporadico in un io isolato; poiché l'«io» è compreso come il sé in cui il rap-presentare come tale si ripone per essenza, essendo così ciò che è; per questo, il *cogito sum* vuol dire ogni volta essenzialmente di più. L'essere di colui che rappresenta, assicurato nel rappresentare stesso, è la misura per l'essere del rappresentato, e precisamente in quanto tale. Pertanto, ogni ente viene necessariamente misurato secondo questa misura dell'essere nel senso della rappresentatezza assicurata e assicurantesi.

La sicurezza della tesi *cogito sum* (*ego ens cogitans*) determina l'essenza di tutto il sapere e di tutto lo scibile, cioè della *mathesis*, di ciò che è matematico. È per questo, inoltre, che può essere esibito e constatato come ente soltanto ciò la cui ad-duzione (*Bei-stellung*) offre una siffatta sicurezza, vale a dire ciò che si rende accessibile mediante la conoscenza matematica e fondata sulla «matematica». Ciò che è accessibile matematicamente e calcolabile con sicurezza nell'ente che l'uomo stesso non è, nella natura inanimata, è l'*estensio* (la spazialità), la *extensio*, in cui possono essere annoverati spazio e tempo. Descartes equipara però *extensio* e *spatium*. Pertanto, l'ambito non umano dell'ente finito, la «natura», viene concepita come *res extensa*. Dietro questa caratterizzazione dell'oggettualità della natura sta la tesi espressa nel *cogito sum*: l'essere è rappresentatezza. Per quanto unilaterale e, per più di un aspetto, insufficiente, l'interpretazione della «natura» come *res extensa*, se pensata a fondo in relazione al suo contenuto metafisico e commisurata all'ampiezza metafisica del suo progetto, è nondimeno quel primo passo risoluto con il quale diventano metafisicamente possibili la tecnica meccanico-motrice dell'età moderna e, con essa, il nuovo mondo e la sua umanità.

In questi giorni noi stessi siamo testimoni di una misteriosa legge della storia, cioè che un giorno un popolo non è più all'altezza della metafisica scaturita dalla sua stessa storia, e questo proprio nell'attimo in cui tale metafisica si è mutata nell'incondizionato. Si vede adesso ciò che già Nietzsche riconobbe in termini metafisici, cioè che l'«economia macchinale» dell'età moderna, il calcolo

meccanico totale di tutto l'agire e di tutto il programmare richiede, nella sua forma incondizionata, una nuova umanità che vada oltre l'uomo finora esistito. Non basta possedere carri armati, aeroplani, mezzi di comunicazione; non basta neanche disporre di uomini in grado di far funzionare tutto ciò; e non basta nemmeno che l'uomo si limiti a padroneggiare la tecnica come se essa fosse qualcosa di indifferente, al di là di utilità e danno, costruzione e distruzione, utilizzabile a piacere da parte di chiunque per qualsiasi scopo.

C'è bisogno di un'umanità che sia radicalmente adeguata alla essenza fondamentale, unica nel suo genere, della tecnica moderna e della sua verità metafisica, cioè che si lasci interamente dominare dall'essenza della tecnica per guidare e utilizzare così, proprio essa stessa, i singoli processi e le singole possibilità della tecnica.

Alla «economia macchinale» incondizionata è adeguato, nel senso della metafisica di Nietzsche, soltanto il super-uomo, e viceversa: l'uno ha bisogno dell'altra per l'instaurazione del dominio incondizionato sulla terra.

È stato Descartes, con la tesi *cogito sum*, a dare la spinta che ha aperto la porta per entrare nella regione essenziale di questo dominio, inteso in senso metafisico. La tesi che la natura inanimata è *res extensa* non è che la conseguenza essenziale di quella prima tesi. *Sum res cogitans* è il fondamento, ciò che sta al fondamento, il *subiectum* per la determinazione del mondo materiale come *res extensa*.

Dunque la tesi: *cogito sum* è il *subiectum* — la «tesi», «proposizione» (*Satz*), presa non nel senso del testo o come costruzione intesa in senso grammaticale, e nemmeno nel suo «contenuto semantico» pensabile in sé e in termini che si presumono arbitrari, ma la «tesi» secondo ciò che in essa si esprime come ciò che propriamente è essenziale (*das eigentlich Wesende*) e che la regge nella sua essenza di tesi. Che cosa è? Risposta: *la piena essenza della rappresentazione*. La rap-presentazione (*Vor-stellung*) è diventata in sé lo stabilire (*Auf-stellung*) e il fissare (*Fest-stellung*) l'essenza della verità e dell'essere. La rap-presentazione si pone qui, da sé, nel suo proprio spazio essenziale e pone quest'ultimo quale misura per l'essenza dell'essere dell'ente e per l'essenza della verità. Poiché verità significa ora assicuratezza (*Gesicherheit*) della fornitura, dunque certezza (*Gewißheit*), e poiché essere significa rappresentatezza nel senso di questa certezza, per

questo l'uomo, in conformità con il suo ruolo nel rappresentare che pone così il fondamento, diventa il soggetto per eccellenza. Nel dominio di questo *subiectum* l'ens non è più *ens creatum*, è *ens certum: indubitatum: vere cogitatum: « cogitatio »*.

Soltanto ora si può riconoscere chiaramente anche in quale senso la tesi (*Satz*): *cogito sum* è « tesi fondamentale » (« *Grundsatz* ») e « principio » (« *Prinzip* »). In seguito a una vaga idea, grosso modo corretta, secondo la quale nel pensiero di Descartes la « matematicità » svolge « in qualche modo » un ruolo particolare, ci si sovviene che in matematica si trovano certe tesi supreme, gli « assiomi ». Queste tesi supreme vengono poi equiparate alle premesse maggiori nei sillogismi, in quanto il pensiero matematico pensa in modo « deduttivo ». Dal che si desume, senza meditare ulteriormente, che la tesi *cogito sum*, che Descartes stesso contraddistingue come la « prima e la più certa », deve essere una tesi suprema e un « principio » nel senso tradizionale, per così dire la suprema premessa maggiore di tutti i sillogismi. In questa riflessione formalmente corretta, e in parte rafforzata dalle stesse asserzioni di Descartes, si trascura tuttavia l'essenziale: con la tesi *cogito sum* viene anzitutto data una nuova determinazione dell'essenza del « fondamento » e del « *principium* ». « Fondamento » e « *principium* » è ora il *subiectum* nel senso del rappresentare che si rappresenta. Con ciò viene deciso in modo nuovo in che senso questa tesi sul *subiectum* è la tesi-fondamentale, il principio (*Grund-satz*) in assoluto. L'essenza di ciò che vale come tesi-fondamentale e principio (*das Grund-sätzliche*) si determina ora in base all'essenza della « soggettività » e per suo mezzo. L'« assiomatico » ha ora un senso diverso rispetto alla verità dell'ἀξιωμα che Aristotele trova come « principio di non contraddizione » per l'interpretazione dell'ente in quanto tale. Il carattere « di principio » della tesi *cogito sum* consiste nel fatto che essa determina in modo nuovo l'essenza della verità e dell'essere, e precisamente in modo tale che questa stessa determinatezza venga chiamata la verità prima, vale a dire ora: l'ente in senso vero e proprio.

Epperò, Descartes non si è pronunciato espressamente sul carattere di tesi di questa tesi in quanto tesi-fondamentale. Nondimeno possedeva una chiara consapevolezza della sua unicità. Ma per gli sforzi molteplici di ren-

dere comprensibili ai contemporanei gli aspetti nuovi della sua fondazione della metafisica, tenendo conto delle loro perplessità, Descartes fu costretto a parlare partendo dal piano tradizionale e a delucidare così la sua propria posizione di fondo dall'esterno, cioè sempre in modo inadeguato: un procedimento, certo, a cui ogni pensiero essenziale rimane esposto – un procedimento che è già la conseguenza di un rapporto occulto. A esso corrisponde il fatto che un pensiero pone da sé, nella stessa originarietà fino alla quale si spinge, anche il suo proprio confine.

*Le posizioni metafisiche di fondo
di Descartes e di Protagora*

Siamo ormai in grado di caratterizzare la posizione metafisica di fondo di Descartes secondo i quattro riguardi menzionati e di distinguere la rispetto alla posizione metafisica di fondo di Protagora.

1) In che modo, nella metafisica di Descartes, l'uomo è se stesso, e che cosa sa di essere?

L'uomo è il fondamento eminente che sta-al-fondamento di ogni rappresentare l'ente e della sua verità, e sul quale ogni rappresentare e ciò che in esso è rappresentato sono e devono essere posti per avere stabilità (*Stand*) e consistenza (*Bestand*). L'uomo è *subiectum* in questo senso eminente. Il nome e il concetto di « soggetto », nella nuova accezione, passano ora a diventare il nome proprio e la parola essenziale per l'uomo. Questo significa: tutto ciò che non è umano diventa l'oggetto per questo soggetto. D'ora in poi *subiectum* non vale più come nome e concetto per animali, vegetali e minerali.

2) Quale progetto dell'ente mirante all'essere è proprio di questa metafisica? In altri termini, come è determinata l'entità dell'ente?

Entità, ora, vuole dire rappresentatezza del soggetto che rappresenta. Ciò non significa affatto che l'ente sia una « mera rappresentazione » e che questa sia qualcosa che capiti nella « coscienza » umana, cosicché tutto l'ente svanirebbe nella forma evanescente di meri pensieri. Descartes, come più tardi Kant, non ha mai dubitato che

l'ente e ciò che è fissato come essente sia, in sé e di per sé, reale. Ma rimane da chiedere che cosa voglia qui dire essere e come l'ente vada raggiunto e assicurato da parte dell'uomo in quanto questi è colui che è diventato il soggetto. Essere è la rap-presentatezza posta al sicuro nel rap-presentare calcolante, mediante la quale vengono ovunque assicurati all'uomo il procedere in mezzo all'ente, l'indagine di quest'ultimo, la conquista e il padroneggiamento e l'approntamento, in modo che egli stesso, da sé, possa essere padrone della sua propria assicurazione e sicurezza.

3) Come è definita in questa metafisica l'essenza della verità?

Un tratto fondamentale di ogni determinazione metafisica dell'essenza della verità viene espresso nella tesi che concepisce la verità come concordanza della conoscenza con l'ente: *veritas est adaequatio intellectus et rei*. Ora, però, in base a quanto detto in precedenza è facile vedere che questa « definizione » corrente della verità muta a seconda di come viene concepito l'ente con il quale la conoscenza deve concordare, ma anche a seconda di come viene concepita la conoscenza che deve stare in accordo con l'ente. Il conoscere come *percipere* e *cogitare*, nel senso di Descartes, ha il suo contrassegno distintivo nell'ammettere come conoscenza soltanto ciò che, mediante il rappresentare, è fornito (*zu-gestellt*) al soggetto come indubitabile e che, in quanto posto in tal modo, può essere sempre ricalcolato. Anche per Descartes il conoscere si regola sull'ente, ma vale *in quanto* ente soltanto ciò che è posto al sicuro nel modo illustrato del rappresentare e del fornirsi (*Vor- und Sichzustellen*). È un ente soltanto quell'ente di cui il soggetto può essere sicuro nel senso del suo rappresentare. Il vero è soltanto l'assicurato, il certo. Verità è certezza, e per tale certezza rimane decisivo il fatto che in essa l'uomo, in quanto soggetto, sia di volta in volta certo e sicuro di se stesso. Pertanto, per l'assicurazione della verità come certezza è necessario in un senso essenziale il pro-cedere (*Vor-gehen*), l'assicurare-in-anticipo (*Im-voraus-sichern*). Il « metodo » acquista ora un peso metafisico che, per così dire, è sospeso all'essenza della soggettività. « Metodo » ora non è più soltanto la sequenza, ordinata in un certo modo, dei diversi passi dell'osservare, del dimostrare, dell'esporre e del connettere

le conoscenze e le dottrine alla maniera di una « *summa* » scolastica che ha la sua struttura ordinata e costantemente ricorrente. « Metodo » è ora il nome per il pro-cedere – che assicura, conquista – contro l'ente, per porlo al sicuro come oggetto per il soggetto. *Methodus* è intesa in questo senso metafisico da Descartes quando, nell'importante trattato *Regulae ad directionem ingenii*, apparso solo dopo la sua morte, stabilisce come quarta regola:

« *Necessaria est methodus ad rerum veritatem investigandam* ».

« Necessario (essenzialmente necessario) è il metodo per rintracciare la verità (certezza) dell'ente e seguirne la traccia ».

Nel senso del « metodo » così inteso, tutto il pensiero medioevale è essenzialmente privo di metodo.

4) In che modo, in questa metafisica, l'uomo prende e dà la *misura* della verità dell'ente?

Questa domanda ha già avuto la sua risposta da quanto precede. Poiché l'uomo è per essenza il *subiectum* e l'entità è equivalente alla rap-presentatezza e la verità è diventata certezza, per questo l'uomo dispone qui per essenza sull'ente come tale nel suo insieme, in quanto egli dà la misura dell'entità di ogni ente. Spetta ora all'uomo in quanto *subiectum* la decisione essenziale su che cosa in generale deve poter stare fisso come essente. Anzi, l'uomo è colui cui spetta, consapevolmente e come compito, questa disposizione. Il soggetto è « soggettivo » per il fatto, e nel fatto, che la determinazione dell'ente e quindi l'uomo stesso non vengono più ristretti entro nessun limite, ma sono sotto ogni riguardo sciolti da limiti. Il rapporto con l'ente è il pro-cedere sovrano nella conquista e nel dominio del mondo. L'uomo dà all'ente la misura determinando – muovendo da sé e andando a sé – che cosa deve poter valere come essente. Il dare la misura (*Maßgabe*) è l'arrogarsi la misura (*Anmaßung des Maßes*) mediante la quale l'uomo in quanto *subiectum* viene fondato come centro dell'ente nel suo insieme. Rimane tuttavia da notare: l'uomo non è qui l'io egoistico isolato, ma è « soggetto », il che vuol dire che l'uomo si avvia a un illimitato scoprimento rappresentante-calcolante dell'ente. Nell'essenza della nuova posizione metafisica dell'uomo

come soggetto è insita la fondazione del fatto che l'esecuzione della scoperta e della conquista del mondo e le rispettive iniziative devono essere assunte e operate da individui eccezionali. La moderna concezione dell'uomo come « genio » ha quale presupposto metafisico la determinazione dell'essenza dell'uomo come soggetto. Viceversa, il culto del genio e la sua degenerazione non sono dunque l'aspetto essenziale dell'umanità moderna – così come non lo sono il « liberalismo » e l'autogoverno degli stati e delle nazioni nel senso delle moderne « democrazie ». È tanto inimmaginabile che i Greci abbiano mai pensato l'uomo come « genio » quanto è profondamente antistorico credere che Sofocle sia stato un « uomo geniale ».

Troppo poco si pensa che, invece, proprio il moderno « soggettivismo », e soltanto esso, ha scoperto, reso disponibile e dominabile l'ente nel suo insieme e ha reso possibili pretese e forme di dominio che il Medioevo non poteva conoscere e che stavano al di fuori dell'orizzonte della grecità.

Quanto detto può essere ora chiarito distinguendo l'una rispetto all'altra, secondo i quattro riguardi-guida, anche le idee metafisiche di fondo di Protagora e di Descartes. Per evitare ripetizioni, ciò sarà fatto presentando brevi tesi-guida:

1) Per Protagora l'uomo è determinato nel suo essere-se-stesso mediante l'appartenenza a una cerchia dello svelato. Per Descartes l'uomo è determinato come sé riprendendo il mondo nel rappresentare dell'uomo.

2) Per Protagora l'entità dell'ente – nel senso della metafisica greca – è il presentarsi nello svelato. Per Descartes entità vuol dire: essere rappresentato mediante e per il soggetto.

3) Per Protagora verità significa svelatezza di ciò che è presente. Per Descartes: certezza del rappresentare che si rap-presenta e si assicura.

4) Per Protagora l'uomo è la misura di tutte le cose nel senso della limitazione moderatrice alla cerchia dello svelato e al confine del velato. Per Descartes, l'uomo è la misura (*Maß*) di tutte le cose nel senso dell'arroganza (*Anmaßung*) del togliimento di ogni limite del rappresentare fino alla certezza che assicura se stessa. Il dare la mi-

sura sottopone tutto ciò che può valere come essente al calcolo del rap-presentare.

Pensando rettamente la differenza che così viene alla luce nelle posizioni metafisiche di fondo, siamo inclini a dubitare che qui si conservi ancora qualcosa di identico e di ugualmente essenziale per entrambi, cosa che ci autorizzerebbe a parlare ogni volta di posizioni di fondo *della metafisica*. Sennonché, l'intento di questa contrapposizione mira appunto a rendere visibile, in questa disuguaglianza apparentemente totale, non certo la medesima uguale e identica *essenza* della metafisica, eppure la stessa *essenza*, quindi l'*essenza* celata e unitaria della metafisica, e a ricavare per questa via un concetto *più originario* della metafisica rispetto all'interpretazione della metafisica meramente morale, cioè determinata in base all'idea di valore, a opera di Nietzsche.

Prima però di tentare il passo che porta alla conoscenza più originaria dell'essenza della metafisica, bisogna rammentare di nuovo la posizione metafisica di fondo di Nietzsche, affinché venga alla luce la connessione storica – non la dipendenza storiografica – tra Nietzsche e Descartes. Intendiamo farlo mediante una discussione della presa di posizione di Nietzsche nei confronti di Descartes.

*La presa di posizione di Nietzsche
nei confronti di Descartes*

In questo accenno alla presa di posizione di Nietzsche rispetto alla tesi-guida di Descartes non ci importa di imputare a Nietzsche una interpretazione erronea di questa tesi. Si tratta, piuttosto, di vedere che Nietzsche sta sul fondamento della metafisica posto da Descartes, e in che misura egli non può non starvi. Non si può negare che Nietzsche respinga la rivoluzione portata da Descartes in metafisica; ma rimane pur sempre da chiedersi perché, e come, avvenga il rifiuto di Descartes da parte di Nietzsche.

Le annotazioni più importanti in cui Nietzsche si occupa della tesi-guida di Descartes fanno parte dei lavori preliminari alla progettata opera capitale *La volontà di potenza*. Esse, però, non sono state incluse dai curatori in questo libro postumo, il che, di nuovo, getta luce sulla

sprovvedutezza con la quale il suddetto libro fu compilato. Infatti, il rapporto di Nietzsche con Descartes è *essenziale* per la posizione metafisica di fondo propria di Nietzsche. In base a questo rapporto si determinano gli *intimi* presupposti della metafisica della volontà di potenza. Poiché non si vede che dietro il più netto rifiuto del *cogito* cartesiano da parte di Nietzsche sta l'*ancora* più stretto legame con la soggettività posta da Descartes, il rapporto storico essenziale dei due pensatori, cioè quello che determina la loro posizione di fondo, rimane nell'oscurità.

I brani principali delle dichiarazioni di Nietzsche su Descartes si trovano nei volumi XIII e XIV della edizione in ottavo grande, contenenti le annotazioni che, per ragioni non perspicue, non furono accolte nel libro postumo. Elenchiamo dapprima, nella numerazione estrinseca, i passi sui quali noi basiamo la seguente discussione: XIII, 123 [VII, III, 323-24] del 1885; XIV, prima parte, nn. 5, 6, 7 [VII, III, 325-27] (del 1885 e tratti dallo stesso quaderno del brano precedente); XIV, seconda parte, n. 160 [VII, III, 307-308] (del 1885/86); inoltre dal libro postumo *La volontà di potenza* n. 484 [VIII, II, 191; n. 10 (158)], primavera-autunno 1887; n. 485 [VIII, II, 115-16; n. 10 (19)], primavera-autunno 1887; n. 533 [VIII, II, 41-45; n. 9 (91)], primavera-autunno 1887; cfr. inoltre XII, prima parte, n. 39 del 1881/82 [V, II, 454-55]. Dalle annotazioni risulta chiaro, di nuovo, che Nietzsche intraprendeva i suoi confronti con i grandi pensatori per lo più sulla scorta di scritti filosofici su questi pensatori, e quindi tali confronti sono comunque già problematici nei dettagli, cosicché, per molte ragioni, non vale la pena per noi di dilungarci in una discussione più precisa.

D'altra parte, il ricorso alle opere dei grandi pensatori e al testo esatto, considerato da ogni lato, non offre ancora alcuna garanzia che, per questo, il pensiero di tali pensatori sia già ripensato da noi in modo pensante e capito in termini più originari. Ecco perché gli storici della filosofia, che lavorano con molta esattezza, riportano per lo più cose assai curiose sui pensatori da loro « indagati », mentre chi pensa realmente, sulla scorta di un siffatto resoconto storiografico insufficiente, può riconoscere tuttavia qualcosa di essenziale per la semplice ragione che lui, in quanto pensa e domanda, è fin da principio vicino a chi pensa e domanda, in una vicinanza che non viene

mai raggiunta da una scienza storiografica, per quanto esatta sia. Ciò vale anche per la presa di posizione di Nietzsche nei confronti di Descartes. Essa è un misto di interpretazioni erronee e di una intellesione essenziale. Questo, e il fatto che Nietzsche sia separato dai grandi pensatori dal XIX secolo – secolo difficile da capire – e che così vada persa la *linea semplice* della connessione storico-essenziale, rendono molto intricato il rapporto di Nietzsche con Descartes. Ci limitiamo qui alle cose più importanti.

Nietzsche concorda in un primo momento con l'interpretazione corrente della tesi, che la prende per un sillogismo: *ego cogito, ergo sum*. Si suppone che questo sillogismo debba dimostrare il fatto che « io » sono: che un « soggetto » è. Nietzsche crede che Descartes supponga come ovvio che l'uomo sia determinato come « io » e quest'ultimo come « soggetto ». Contro la possibilità di questa conclusione porta però tutti gli argomenti già in parte esibiti ai tempi di Descartes e, da allora in poi, continuamente addotti: per poter postulare il sillogismo, quindi la tesi, debbo già sapere che cosa significano « *cogitare* », « *esse* », « *ergo* », « soggetto ». Poiché secondo Nietzsche, e secondo altri, questo sapere viene presupposto per e in questa tesi – posto che essa sia un sillogismo – questa tesi stessa non può essere la « certezza » prima o magari il fondamento di ogni certezza. La tesi non svolge la funzione che Descartes le accolla. A queste perplessità già Descartes stesso ha risposto nella sua ultima opera di sintesi *Principia philosophiae*, I, 10 (pubblicata nel 1644 in latino e nel 1647 nella traduzione francese di un amico; cfr. *Oeuvres de Descartes*, a cura di Charles Adam e Paul Tannery, Cerf, Paris, 1897-1910, VIII, 8). Il passo fa direttamente riferimento alla già menzionata caratterizzazione della tesi come *prima et certissima cognitio*:

« Atque ubi dixi hanc propositionem, *ego cogito, ergo sum*, esse omnium primam et certissimam, quae cuilibet ordine philosophanti occurrat, non ideo negavi quin ante ipsam scire oporteat, *quid sit cogitatio, quid existentia, quid certitudo*; item *quod fieri non possit, ut id quod cogitet, non existat* et talia; sed quia hae sunt simplicissimae notiones et quae solae nullius rei existentis notitiam praebent, idcirco non censui esse numerandas ».

« E dove però ho detto che questa tesi “penso, dunque

sono" è di tutte la prima e la più certa che incontri chiunque faccia filosofia con ordine, non ho con ciò negato che si debba "sapere" (*scire*), prima di questa proposizione, che cosa siano "pensiero", "esistenza", "certezza", e altre; sì "che non può accadere che ciò che pensa non sia" e cose simili; ma poiché queste sono le nozioni più semplici e quelle che sole offrono una conoscenza senza che ciò che in esse è nominato esista come ente, per questo ho ritenuto di non enumerare qui (considerandole) espressamente queste nozioni ».

Descartes, dunque, ammette chiaramente che « prima » di questa conoscenza è necessario un sapere sull'essere, sulla conoscenza e cose simili. Ma la questione sostanziale che rimane è come questo « prima » vada inteso, in che cosa abbia il suo fondamento questo pre-sapere (*Vorwissen*) ciò che è più noto e donde si determini l'essenza della notorietà di ciò che è noto. La citata osservazione di Descartes è da intendere così: la tesi che viene posta come « principio » e come certezza prima rappresenta, con ciò, degli enti come certi (certezza intesa come essenza della rappresentazione e di tutto ciò che vi è racchiuso) in modo tale che solo mediante questa tesi viene posto anche ciò che essere, certezza, pensiero significano. Il fatto che queste nozioni siano comprese anch'esse nella tesi vuol dire solo questo: che anch'esse rientrano nel contenuto della tesi, ma non come ciò *su cui* si appoggia la tesi con ciò che essa pone. Infatti solo con questa tesi – per la prima volta – è stabilito quale carattere deve avere il *notissimum* (il più conoscibile e più conosciuto).

Bisogna qui prestare attenzione alla precedente osservazione di principio di Descartes, che va del tutto nel senso di Aristotele (*Fisica*, B, 1) e nondimeno ha il tono proprio dell'età moderna:

« Et saepe adverti Philosophos in hoc errare, quod ea, quae simplicissima erant ac per se nota, Logicis definitionibus explicare conarentur; ita enim ipsa obscuriora reddebant ».

« E spesso notai che i filosofi erravano in quanto tentavano di rendere più chiare mediante definizioni della logica le cose che erano più semplici e per sé note; così, infatti, rendevano le cose in sé chiare (solo) come qualcosa di più oscuro ».

Qui Descartes dice che la « logica » e le sue definizioni non sono il tribunale supremo della chiarezza e della verità. Esse riposano in un altro fondamento, che, per Descartes, è quello posto dalla sua tesi-fondamentale. Su tutto hanno la preminenza il sicuro e il certo, nei quali sono però incluse le determinazioni più generali di essere, pensiero, verità, certezza.

Si potrebbe avanzare nei confronti di Descartes una sola obiezione, cioè che egli non dice in termini abbastanza chiari che, e in quale misura, le nozioni generali pensate nella tesi ricevono la loro determinazione dalla tesi stessa, e che una determinazione preventiva di queste nozioni è impossibile se non poggia sulla certezza fondamentale di questa tesi. Sennonché, questa obiezione – pensata a fondo nella sua portata – sarebbe una obiezione che colpisce *ogni* posizione metafisica di fondo, perché è proprio del modo di pensare che guida la metafisica ritenere che il concetto e l'essenza dell'essere siano la cosa più nota e domandare quale ente, e come, vada esperito per venire interpretato, relativamente al suo essere, in tale e tal altro modo.

Ciò che Descartes vuol dire nella sua risposta alle perplessità avanzate, lo possiamo formulare, in modo più fondamentale e in vista di quanto seguirà, anche così: prima bisogna fissare un ente nella sua verità, e in base a ciò sono poi già definiti concettualmente anche l'essere e la verità. La tesi di Descartes è *tale* che contemporaneamente enuncia e determina subito i riferimenti interni di essere, certezza e pensiero. In ciò consiste la sua essenza in quanto « principio ».

Se pensiamo inoltre che, secondo le delucidazioni decisive di questa tesi fornite dallo stesso Descartes, la tesi non può essere presa come sillogismo, allora viene senz'altro messo in chiara evidenza come l'ente da essa assicurato – la rappresentazione nella sua piena essenza – in conformità con il carattere di tesi di questa tesi dia al tempo stesso anche la sicurezza su essere, verità e pensiero. Quello che Descartes stesso *sembra* invece non avere sottolineato abbastanza – cioè che la tesi in quanto « principio » deve essere pensata anche « in linea di principio », cioè *filosoficamente* – in verità è da lui accennato con la locuzione più volte citata: *ordine philosophanti*. Questa tesi può essere colta in modo esauriente nel suo pieno contenuto soltanto se viene pensata nell'unica direzione che la

ricerca di un *fundamentum absolutum inconcussum veritatis* imbocca. Questa ricerca pensa necessariamente mirando ai concetti *fundamentum, absolutum, inconcussum, veritas*, pensa tutto ciò, in un determinato senso, insieme a ciò che soddisfa per essa le condizioni per essere ente che è in modo certo e che perciò è fisso. Nel senso di ciò che è in tal modo certo e più noto, vengono rappresentati anche i pre-concetti di essere, conoscenza e rappresentare. La tesi *cogito sum* dice soltanto che essi sono già rappresentati così. L'obiezione di Nietzsche secondo la quale la tesi di Descartes farebbe uso di presupposti indimostrati e che quindi non sarebbe una tesi fondamentale non coglie nel segno sotto un duplice riguardo:

1) perché la tesi non è affatto un sillogismo dipendente da premesse maggiori;

2) e soprattutto perché la tesi (*Satz*), secondo la sua essenza, è proprio quello stesso *pre-supporre* (*Voraussetzen*) di cui Nietzsche sente la mancanza; in esso viene preventivamente posto in termini espliciti ciò a cui ogni tesi e ogni conoscenza si richiamano in quanto fondamento essenziale.

Più essenziale sembra essere un'altra perplessità che Nietzsche avanza contro la tesi, una perplessità che poggia anch'essa, certo, sull'opinione preconcepita che la tesi sia un sillogismo. Ma se prescindiamo da questa insostenibile opinione preconcepita, vediamo che Nietzsche tocca invece qualcosa di essenziale. Nondimeno, il suo confronto con Descartes rimane non perspicuo negli aspetti decisivi perché là dove le sue perplessità potrebbero diventare importanti, se fossero pensate in modo sufficiente, si rivoltano proprio contro Nietzsche stesso. In via preliminare si può supporre che Nietzsche, nel punto decisivo vero e proprio, veda la posizione di fondo di Descartes nell'ottica della propria, e che egli la interpreti dalla prospettiva della volontà di potenza, vale a dire, secondo quanto detto in precedenza, che la « metta in conto in termini psicologici ». Non deve quindi stupire se nell'interpretazione psicologica di una posizione di fondo, già « soggettiva » in sé, andiamo a finire in un garbuglio di prese di posizione che a prima vista non può essere sbrogliato subito. Nondimeno, dobbiamo tentare di farlo poiché *tutto dipende dal capire la filosofia di Nietzsche come metafisica, cioè nel contesto essenziale della storia della metafisica.*

Nietzsche ritiene che mediante la tesi di Descartes l'« io » e il « soggetto » debbano essere posti e assicurati come condizione del « pensiero ». Contrariamente a questa intenzione di Descartes, però, in seguito al movimento scettico della filosofia moderna sarebbe diventato più credibile che, all'inverso, il pensiero sia la condizione del « soggetto », vale a dire dei concetti di « soggetto », « oggetto » e « sostanza ». Nietzsche rimanda qui al « movimento scettico » della filosofia moderna e pensa all'« empirismo inglese » secondo la cui dottrina i « concetti essenziali » (categorie) scaturiscono da associazioni e abitudini mentali.

Nietzsche riconobbe però che le dottrine di Locke e Hume rappresentano soltanto una versione grossolana della posizione di fondo di Descartes in direzione di una distruzione del pensiero filosofico, e riposano su una mancata comprensione dell'inizio della filosofia moderna operato da Descartes. La citata osservazione di Descartes sui « concetti » generali pensati con il *cogito sum* contiene anche questo, cioè che i concetti più generali e più noti non soltanto vengono prodotti, come ogni concetto in quanto tale, *per mezzo di* un pensare, ma vengono ricavati e determinati nel loro contenuto *seguendo il filo conduttore* del pensare e dell'asserire. Per Descartes è deciso che entità vuol dire: rappresentatezza, e che la verità in quanto certezza vuol dire: fissatezza nel rappresentare.

Ciò che Nietzsche crede di dover avanzare, rispetto a Descartes, come presunta nuova prospettiva, cioè che le « categorie » scaturiscono dal « pensiero », è invece la tesi decisiva dello stesso Descartes. Questi, tuttavia, si è preoccupato anche di una fondazione metafisica unitaria dell'essenza del pensiero in quanto *cogito me cogitare*, mentre Nietzsche, sulla scorta dell'empirismo inglese, scade nella « spiegazione psicologica ». Poiché però anche Nietzsche spiega le categorie ricavandole dal « pensiero », egli concorda con Descartes nel punto in cui crede di doversi distinguere da lui. Solo la *specie* di spiegazione dell'origine dell'essere e della verità dal pensiero è diversa: Nietzsche dà al *cogito sum* un'altra interpretazione.

Nietzsche, senza accorgersene appieno, è d'accordo con Descartes nel pensare che essere voglia dire « rappresentatezza », fissatezza nel pensiero, e che verità voglia dire « certezza ». Egli pensa al riguardo in termini

senz'altro moderni. Eppure crede di pensare *contro* Descartes quando contesta che la tesi cartesiana sia una certezza *immediata*, cioè sia ottenuta e assicurata da un mero prenderne conoscenza. Nietzsche dice che la ricerca cartesiana di una certezza incontrovertibile è una « volontà di verità »: « “Volontà di verità” come “non voglio essere ingannato” oppure “non voglio ingannare” oppure “voglio convincermi e rendermi saldo”, come forme della volontà di potenza » (XIV, parte seconda, n. 160 [VII, III, 307-308]).

Che cosa accade qui? Nietzsche riconduce l'*ego cogito* a un *ego volo* e interpreta il *velle* come volere nel senso della volontà di potenza, che egli pensa come il carattere fondamentale dell'ente nel suo insieme. *Ma che cosa accadrebbe se la postulazione di questo carattere fondamentale fosse divenuta possibile solo sul terreno della posizione metafisica di fondo di Descartes?* La critica di Nietzsche a Descartes sarebbe allora un misconoscimento dell'essenza della metafisica, e può stupirsene soltanto chi ancora non ha colto che questo automisconoscimento della metafisica, nello stadio del compimento di quest'ultima, è diventato necessità. Quanto Nietzsche sia sbalzato fuori dalla traiettoria di una meditazione metafisica *originaria* è messo in luce dalla tesi seguente: « Il concetto di *sostanza* è una conseguenza del concetto di *soggetto*: non inversamente! » (*La volontà di potenza*, n. 485 [VIII, II, 115]; 1887). Nietzsche intende qui « soggetto » nel senso moderno. Soggetto è l'io umano. Il concetto di sostanza non è mai, come crede Nietzsche, una conseguenza del concetto di soggetto. Ma nemmeno il concetto di soggetto è la conseguenza del concetto di sostanza. Il concetto di soggetto scaturisce dalla nuova interpretazione della *verità* dell'ente – pensato, secondo la tradizione, come οὐσία, ὑποκείμενον e *subiectum* – per il fatto che sul fondamento del *cogito sum* l'uomo diventa ciò che propriamente sta-a-fondamento, ciò che *substat*, la sostanza. Il concetto di soggetto non è altro che la limitazione del mutato concetto di sostanza all'uomo, inteso come colui che rappresenta e nel cui rappresentare sono fissati (*fest-gestellt*) nella loro coappartenenza ciò che è rappresentato e chi rappresenta. Nietzsche misconosce l'origine del « concetto di sostanza » perché, nonostante tutte le critiche a Descartes, senza un sufficiente sapere dell'essenza di una *posizione metafisica di fondo* ritiene assolutamente assicurata la moderna posi-

zione di fondo della metafisica e pone tutto nel primato dell'uomo in quanto soggetto. Tuttavia, il soggetto è concepito adesso come volontà di potenza; di conseguenza, anche la *cogitatio*, il pensiero, viene ora interpretata altrimenti.

Lo si vede da una dichiarazione di Nietzsche sull'essenza del « pensiero » che è annotata non in un luogo qualsiasi, ma in connessione con l'interpretazione della certezza cartesiana come una forma della volontà di potenza:

« Il pensiero è per noi un mezzo non per “conoscere”, ma per denotare, ordinare, rendere maneggevole per il nostro uso l'accadere: così pensiamo oggi del pensiero: domani penseremo forse diversamente » (XIII, n. 123 [VII, III, 323]).

Il pensiero è qui interpretato in termini puramente « economici », nel senso della « economia macchinale ». *Che cosa* noi pensiamo, in quanto pensato è « vero » soltanto nella misura in cui serve alla conservazione della volontà di potenza. Ma anche *come* noi pensiamo sul pensiero viene commisurato unicamente in base a ciò. Muovendo da questa concezione del pensiero, Nietzsche giunge poi necessariamente all'affermazione secondo la quale Descartes si inganna se crede che una *cognizione* della perspicuità della sua tesi assicuri a quest'ultima la certezza. La tesi *ego cogito, ergo sum* è per Nietzsche solo una « ipotesi » che fu assunta da Descartes perché gli dava « più di tutte il sentimento della potenza e della sicurezza » (*La volontà di potenza*, n. 533 [VIII, II, 44-45]; 1887).

Adesso la tesi di Descartes è improvvisamente una ipotesi, una pre-supposizione e non già un sillogismo, come sembrava dalle obiezioni notate per prime! Alla presa di posizione di Nietzsche contro Descartes manca il tratto unitario e compatto. Diventa univoca soltanto là dove Nietzsche non entra più nel merito di una discussione sul contenuto effettivo della tesi, ma mette in conto la tesi in termini « psicologici », cioè la intende come una specie di autoassicurazione dell'uomo che scaturisce dalla volontà di potenza.

Penseremmo certo in modo troppo affrettato se, dalla presa di posizione di Nietzsche, volessimo trarre la con-

clusione che, di Descartes, Nietzsche abbia abbandonato, o addirittura superato, anche se per pochissimo, l'interpretazione dell'essere come rappresentatezza, la determinazione della verità come certezza, la determinazione dell'uomo come «soggetto». L'interpretazione cartesiana dell'essere viene assunta da Nietzsche sul fondamento della sua dottrina della volontà di potenza. L'assunzione arriva al punto che Nietzsche, senza interrogarsi sulla legittimità, equipara essere a «rappresentatezza» e quest'ultima a «verità». Nell'equiparazione di «essere» e «verità», visibile già dal brano n. 12 [VIII, II, 256-59], Nietzsche testimonia nel modo più evidente il radicamento della sua posizione metafisica di fondo nel *cogito sum*. «Verità» ed «essere» vogliono dire per Nietzsche la stessa cosa: ossia ciò che è fissato nel rappresentare e nel porre al sicuro.

Ma Nietzsche non riconosce «essere» e «verità», e la loro equiparazione, come la verità fondamentale, vale a dire nella sua interpretazione: come il «valore supremo»; egli tollera la verità soltanto come un valore necessario per la conservazione della volontà di potenza. È dubbio, anzi, va negato che ciò che nel rappresentare è rappresentato mostri qualcosa del reale stesso; va negato perché tutto il reale è un divenire. Ma ogni rappresentare (*Vor-stellen*) in quanto fissare (*Fest-stellen*) impedisce il divenire e mostra in stasi ciò che diviene, quindi lo mostra così come esso *non* «è». Il rappresentare dà solo la parvenza del reale. Ciò che è vero, e che nel rappresentare è tenuto per essente, è quindi, commisurato con il reale in quanto diveniente, essenzialmente erroneo. La verità è errore, ma un errore necessario. «La verità è la specie di errore senza la quale una determinata specie di esseri viventi [cioè l'uomo] non potrebbe vivere. Ciò che decide è da ultimo il valore per la vita» (*La volontà di potenza*, n. 493 [VII, III, 182]; cfr. su questo Pascal, *Pensées*, n. 18).

Nietzsche assume senz'altro la posizione metafisica di fondo di Descartes, ma la mette in conto in termini psicologici, cioè fonda la certezza come «volontà di verità» sulla volontà di potenza. Ma Nietzsche non contesta il concetto di «soggetto» come Descartes lo pensa? Epperò Nietzsche dice: il concetto dell'«io» come soggetto è una invenzione della «logica».

E che cos'è la «logica»?

La logica è «un imperativo, *non* per conoscere il vero, ma per porre e ordinare un mondo *che deve chiamarsi vero per noi*» (n. 516 [VIII, II, 47]; 1887). Qui la logica è concepita come un comando e una forma di comando, cioè come uno «strumento» della volontà di potenza. In termini ancora più decisi, è detto: «La logica *non* proviene dalla volontà di verità» (n. 512 [VII, III, 320]; 1885). Rimaniamo sorpresi. La verità, secondo il concetto più proprio dello stesso Nietzsche, è ciò che è fisso e fissato; la logica invece non deve scaturire da questa volontà di fissare e di stabilizzare? Secondo il concetto più proprio dello stesso Nietzsche, essa può derivare soltanto dalla volontà di *verità*. Quando tuttavia dice: «La logica *non* deriva dalla volontà di verità», qui improvvisamente Nietzsche intende verità in un altro senso: non nel *suo* senso, secondo il quale essa è una specie di errore, ma nel senso tradizionale secondo il quale verità vuol dire: concordanza della conoscenza con le cose e con il reale. *Questo* concetto di verità è il presupposto e il criterio per l'interpretazione della verità come parvenza ed errore. Non diventa allora parvenza la stessa interpretazione nietzscheana della verità come parvenza? Essa non diventa nemmeno questo: l'interpretazione nietzscheana della «verità» come errore, che si richiama all'essenza della verità come concordanza con il reale, diventa distorcimento del proprio pensiero e quindi suo dissolvimento.

Ci renderemmo però troppo facile il confronto con la posizione metafisica di fondo di Nietzsche e lasceremmo tutto a metà, se volessimo perseguire questo dissolvimento di essere e verità soltanto nel riguardo menzionato. I garbugli dai quali Nietzsche non trova più modo di uscire vengono in un primo momento coperti dal sentimento di fondo che tutto sia retto dalla volontà di potenza, che tutto sia per causa di essa necessario e quindi giustificato. Ciò si esprime nel fatto che Nietzsche può dire contemporaneamente: la «verità» è parvenza ed errore, ma in quanto parvenza è un «valore». Il pensare in valori cela il crollo dell'essenza di essere e verità. Il pensare in valori è esso stesso una «funzione» della volontà di potenza. Quando Nietzsche dice che il concetto di «io» e quindi di «soggetto» è una invenzione della «logica», dovrebbe allora rifiutare la soggettività come «illusione», perlomeno là dove essa viene reclamata quale realtà fondamentale della metafisica.

Sennonché, la contestazione della soggettività nel senso dell'egoità della coscienza che pensa è compatibile, nel pensiero di Nietzsche, con l'incondizionata assunzione della soggettività nel senso metafisico del *subiectum*, senso da lui ovviamente ignorato. Ciò che sta a fondamento non è per Nietzsche l'«io», bensì il «corpo» («*Leib*»): «Il credere nel corpo è più fondamentale del credere nell'anima» (*La volontà di potenza*, n. 491 [VIII, 1, 99]); e: «Il fenomeno del corpo è il fenomeno più ricco, più chiaro, più comprensibile: da anteporre metodicamente, senza stabilire nulla sul suo significato ultimo» (*La volontà di potenza*, n. 489 [VIII, 1, 194]). Questa è la posizione di fondo di Descartes, supposto che abbiamo ancora occhi per vedere, cioè per pensare metafisicamente. Il corpo è da anteporre «*metodicamente*». Il metodo è l'importante. Sappiamo che cosa ciò significhi: l'importante è il modo di procedere nel determinare ciò in cui viene riposto tutto quanto è constatabile. Che il corpo sia metodicamente da anteporre significa: noi dobbiamo pensare in modo più chiaro, più comprensibile e ancora più concreto di Descartes, ma in tutto e per tutto solo nel suo senso. Il metodo decide. Il fatto che al posto dell'anima e della coscienza Nietzsche metta il corpo non cambia nulla della posizione metafisica di fondo fissata da Descartes. Nietzsche non fa che renderla più grezza e portarla al limite o, addirittura, nella regione dell'assoluta mancanza di senso. Ma la mancanza di senso non è più una obiezione, posto che essa continui ad avere una utilità per la volontà di potenza. «Essenziale: muovere dal corpo e utilizzarlo come filo conduttore» (n. 532 [VII, III, 321]). Se insieme a ciò pensiamo anche l'altro passo già citato di *Al di là del bene e del male* (n. 36), dove Nietzsche pone «il nostro mondo di appetiti e di passioni» [VI, II, 43] come l'unica «realtà» determinante, riconosciamo allora in modo assai chiaro quanto decisamente la metafisica di Nietzsche si dispieghi come il compimento della posizione metafisica di fondo di Descartes, solo che tutto viene spostato dalla regione del rappresentare e della coscienza (della *perceptio*) nella regione dell'*appetitus*, degli istinti, ed è pensato assolutamente partendo dalla fisiologia della volontà di potenza.

Viceversa, però, dobbiamo pensare in modo veramente *metafisico* anche la posizione di fondo di Descartes e misurare, in tutta la sua *intima* portata, il mutamento es-

senziale di essere e verità nel senso della rappresentatezza e della sicurezza. Il fatto che quasi contemporaneamente a Descartes, ma essenzialmente condizionato da questi, Pascal cercasse di salvare la cristianità dell'uomo ha non solo addossato alla filosofia di Descartes le sembianze di una «teoria della conoscenza», ma al tempo stesso l'ha fatta apparire come un modo di pensare che servirebbe soltanto alla «civiltà» e non alla «cultura». In verità, nel suo pensiero è invece in gioco un essenziale spostamento dell'intera umanità e della sua storia dall'ambito della verità speculativa di fede dell'uomo cristiano alla rappresentatezza dell'ente fondata nel soggetto, sul fondamento essenziale della quale soltanto diventa possibile la moderna posizione di dominio dell'uomo.

Nel 1637 apparve, come preludio alle *Meditationes*, il *Discours de la méthode. Pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*. Dopo quanto detto in precedenza sul nuovo senso metafisico del «metodo», il titolo non ha più bisogno di alcuna delucidazione.

Nella sesta parte del menzionato *Discorso sul metodo* Descartes parla della portata della nuova interpretazione dell'ente, in particolare della natura nel senso della *res extensa*, che deve essere rap-presentata, cioè resa prevedibile e quindi dominabile, secondo «figura e movimento» (posizione e stato cinetico). La nuova formazione di concetti fondata sul *cogito sum* gli apre una prospettiva il cui dispiegarsi è esperito nella sua piena incondizionatezza metafisica soltanto dall'epoca attuale. Descartes dice (*Opera*, cit., VI, 61-62; cfr. edizione E. Gilson, Vrin, Paris, 1925, pp. 61-62):

«Car elles (quelques notions générales touchant la Physique) m'ont fait voir qu'il est possible de parvenir à des connaissances qui soient fort utiles à la vie, et qu'au lieu de cette philosophie spéculative, qu'on enseigne dans les écoles, on en peut trouver une pratique, par laquelle connaissant la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieux et de tous les autres corps qui nous environnent, aussi distinctement que nous connaissons les divers métiers de nos artisans, nous les pourrions employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont propres, et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature».

«Infatti esse (le nozioni che sul fondamento del *cogito*

sum determinano il nuovo progetto dell'essenza della natura) mi hanno aperto la vista sul fatto che è possibile pervenire a conoscenze che siano molto utili per la vita, e che, al posto di quella filosofia scolastica che non fa che analizzare concettualmente a posteriori una verità già data, è possibile trovarne una che si diriga (*zu-geht*) direttamente all'ente e pro-ceda (*vor-geht*) contro di esso, cosicché noi otteniamo conoscenze sulla forza e sugli effetti del fuoco, dell'acqua, dell'aria, degli astri, dei cieli e di tutti gli altri corpi che ci circondano; e questa conoscenza (dell'elementare, degli elementi) sarà altrettanto precisa quanto la nostra conoscenza dei diversi mestieri dei nostri artigiani. Perciò potremmo impiegare queste conoscenze nello stesso modo per tutti i propositi per i quali esse sono adatte, e così queste conoscenze (il nuovo modo di rappresentare) ci renderanno padroni e possessori della natura ».

*La connessione interna delle posizioni di fondo
di Descartes e di Nietzsche*

La presa di posizione di Nietzsche rispetto al *cogito ergo sum* di Descartes è sotto ogni riguardo la prova del fatto che egli *misconosce* la connessione storico-essenziale interna della sua propria posizione metafisica di fondo con quella cartesiana. La ragione della necessità di questo misconoscimento sta nell'essenza della metafisica della volontà di potenza, la quale – senza saperlo – si preclude una intellesione, adeguata all'essenza, dell'essenza della metafisica. Che le cose stiano così, lo riconosciamo naturalmente solo quando, dall'osservazione comparativa delle tre menzionate posizioni metafisiche di fondo, ricaviamo con un colpo d'occhio lo *Stesso* che domina la loro essenza e che contemporaneamente reclama la loro rispettiva unicITÀ.

Per mettere nel giusto rilievo questo *Stesso*, è bene distinguere ora anche la posizione metafisica di fondo di *Nietzsche* da quella di Descartes secondo i quattro riguardi-guida.

1) Per Descartes l'uomo è soggetto nel senso dell'egoità che rappresenta. Per Nietzsche l'uomo è soggetto nel senso degli istinti e delle passioni presenti come « ultimo

fatto », cioè in breve del *corpo*. È ricorrendo al corpo come filo conduttore metafisico che si attua ogni interpretazione del mondo.

2) Per Descartes l'entità dell'ente è equivalente alla rappresentatezza mediante l'io-soggetto e per lui. Anche per Nietzsche, certo, l'« essere » è rappresentatezza, ma l'« essere », concepito come stabilità, non basta a cogliere l'« ente » vero e proprio, cioè il diveniente nella sua realtà di divenire. L'« essere », in quanto ciò che è fisso e rigido, è soltanto una parvenza di divenire, ma una parvenza necessaria. L'autentico carattere d'essere del reale, in quanto divenire, è la volontà di potenza. Bisogna mostrare in modo esplicito e specifico in che misura l'interpretazione nietzscheana dell'ente nel suo insieme come volontà di potenza sia radicata nella summenzionata soggettività degli istinti e delle passioni e, al tempo stesso, essenzialmente determinata anche dal progetto dell'entità come rap-presentatezza.

3) Per Descartes la verità significa la fornitura sicura del rap-presentato entro il rap-presentare che si rappresenta; la verità è certezza. Per Nietzsche la verità è equiparata al tenere-per-vero. Il vero è determinato in base a ciò che l'uomo ritiene dell'ente e a ciò che ritiene come ente. L'essere è stabilità, fissità. Tenere-per-vero è il fissare ciò che diviene, e mediante tale fissazione viene di volta in volta assicurato al vivente, in lui stesso e nel suo ambiente, qualcosa di stabile in forza del quale esso può essere sicuro della sua sussistenza e della sua conservazione e può essere quindi in potere (*mächtig*) del *potenziamento* della potenza (*Machtsteigerung*). La verità come fissazione è per Nietzsche la parvenza di cui ha bisogno il vivente, cioè il centro di potenza « corpo » in quanto « soggetto ».

4) Per Descartes l'uomo è la misura di tutto ciò che è nel senso dell'arroganza dello scioglimento del rap-presentare da tutti i limiti fino alla certezza che assicura se stessa. Per Nietzsche, non solo il rap-presentato è in quanto tale un prodotto dell'uomo; ma ogni creare e formare, di qualsiasi specie, è prodotto e proprietà dell'uomo quale assoluto signore su ogni tipo di prospettiva in cui il mondo viene formato e ottiene potere come incondizionata volontà di potenza.

Per questo, nello scritto *Genealogia della morale*, che fu

partendo dall'essere presente (*Wesen* inteso in senso verbale) della verità dell'essere a opera dell'essere stesso. Nel trattato *Essere e tempo*, sul fondamento della domanda della verità dell'essere e non più della verità dell'ente, si è compiuto il tentativo di determinare l'essenza dell'uomo partendo dal suo riferimento all'essere e soltanto da esso, e tale essenza dell'uomo viene colà definita, in un senso ben preciso, *esser-ci* (*Da-sein*). Nonostante il contemporaneo – in quanto realmente necessario – sviluppo di un concetto più originario di verità, non mi è minimamente riuscito (nei tredici anni trascorsi) di suscitare anche solo una prima comprensione di questa *problematica*. La ragione dell'incomprensione sta anzitutto nell'assuefazione inestirpabile e crescente al modo di pensare moderno: l'uomo viene pensato come soggetto; ogni meditazione sull'uomo viene intesa come antropologia. D'altra parte, però, la ragione dell'incomprensione sta nel tentativo stesso che, essendo forse qualcosa di storicamente cresciuto e non qualcosa di « fatto », proviene da quanto finora è stato, ma se ne svincola e per questo rimanda ancora, necessariamente e costantemente, nella traiettoria di ciò che finora è stato, anzi lo chiama in aiuto per dire qualcosa di totalmente altro. Soprattutto, però, questa via si interrompe in un punto decisivo. Questa interruzione ha la sua ragione nel fatto che la via e il tentativo imboccati cadono, loro malgrado, nel pericolo di diventare, daccapo, solo un consolidamento della soggettività, e nel fatto che essi stessi impediscono i passi decisivi, cioè la loro esposizione sufficiente nell'attuazione essenziale. Ogni svolta verso l'« oggettivismo » e il « realismo » rimane « soggettivismo »: la domanda dell'essere in quanto tale sta al di fuori della relazione soggetto-oggetto.

Nell'interpretazione dell'uomo come *animal rationale*, corrente per l'Occidente, l'uomo viene prima esperito nella cerchia degli *animalia*, ζῷα, degli esseri viventi. All'ente che così si presenta viene poi attribuita, come caratteristica e distinzione della *sua* animalità da quella dei meri animali, la *ratio*, il λόγος. Certo, nel λόγος è insito il riferimento all'ente, cosa che noi vediamo dalla connessione tra λόγος e κατηγορία. Ma questo riferimento non è fatto valere in quanto tale. Il λόγος è piuttosto concepito come una facoltà che consente all'essere vivente « uomo »

conoscenze superiori e più vaste, mentre gli animali rimangono esseri viventi « privi di ragione », ἄ-λογα. Che, e come, l'essenza della verità e dell'essere e il riferimento a quest'ultimo determinino l'essenza dell'uomo, sicché non basta l'animalità, la razionalità, il corpo, l'anima o lo spirito, né bastano tutti insieme a concepire in modo iniziale l'essenza dell'uomo, di tutto ciò la metafisica non sa né può sapere nulla.

Se per la determinazione dell'essenza della soggettività è decisiva non la concezione dell'uomo, ma la rispettiva « essenza » della verità, allora, partendo dall'essenza della verità di volta in volta determinante, si deve poter determinare anche la rispettiva soggettività. Tuttavia, la rispettiva essenza della verità diventa ogni volta riconoscibile da come in essa, e in base a essa, si determina la non verità e sotto quale riguardo quest'ultima viene concepita.

Non è un caso, e non ha niente a che fare con la « teoria della conoscenza », il fatto che nell'opera capitale vera e propria di Descartes – nelle *Meditazioni sulla metafisica* – la quarta *Meditatio* sia intitolata: « De vero et falso ». La non verità è concepita come *falsitas* e questa come *error*, come *errare*. L'errore consiste nel fatto che nel rappresentare viene fornito (*zu-gestellt*) a chi rappresenta qualcosa che non soddisfa le condizioni della fornibilità, cioè dell'indubitabilità e della certezza. Ora, che l'uomo erri, dunque che *non* sia immediatamente e costantemente in pieno possesso del vero, significa certamente una limitazione della sua essenza; di conseguenza, anche il soggetto – come tale l'uomo funge nel rappresentare – è limitato, finito, condizionato da altro. L'uomo non è in possesso della conoscenza assoluta, non è, pensando in termini cristiani, Dio. In quanto però conosce, non è nemmeno semplicemente in una dimensione nulla. L'uomo è *medium quid inter Deum et nihil* – una definizione dell'uomo che è stata in seguito ripresa da Pascal, sotto un altro riguardo e in un altro modo, e da lui trasformata nel nocciolo della sua definizione dell'essenza dell'uomo.

Ma il poter errare, in quanto difetto, è per Descartes al tempo stesso la testimonianza del fatto che l'uomo è libero, è un essere che poggia solo su se stesso. L'*error* testimonia appunto il vantaggio della soggettività, cosicché, dal punto di vista di quest'ultima, il *posse non errare*, la capacità di non errare, è più essenziale del *non posse errare*, dell'incapacità di errare. Infatti, dove non sussiste possi-

bilità alcuna di errare, o non v'è alcun riferimento al vero, come nel caso della pietra, oppure, come nel caso dell'essere che conosce assolutamente, cioè crea, v'è un legame tale con la pura verità da escludere ogni soggettività, cioè ogni riporsi-su-se-stesso. Il *posse non errare*, la possibilità e la capacità di non errare, significa invece *principalmente* il riferimento al vero, ma al tempo stesso la fattualità dell'errare e così l'irretimento nella non verità.

Nel decorso ulteriore dello sviluppo della metafisica moderna la non verità diventa poi in Hegel uno stadio e una specie della verità stessa, e ciò vuol dire: la soggettività, nel suo riporsi-su-se-stessa, è di una tale essenza che supera la non verità nell'incondizionato del sapere assoluto, e solo mediante tale superamento la non verità viene alla luce come qualcosa di condizionante e finito. Qui ogni errore e ogni falsità sono sempre soltanto l'unilateralità dell'in sé e per sé vero. Il negativo *appartiene* alla positività del rappresentare assoluto. La soggettività è rappresentare incondizionato che media e supera in sé ogni elemento condizionante, è spirito assoluto.

Per Nietzsche la soggettività è parimenti incondizionata, ma in un altro senso, in conformità con l'essenza della verità altrimenti determinata. La verità stessa è qui, nell'essenza, errore, cosicché la distinzione tra verità e non verità viene a cadere. La distinzione è rimessa alla parola sovrana (*Machtspruch*) della volontà di potenza che dispone incondizionatamente del rispettivo ruolo della rispettiva prospettiva secondo il bisogno di potenza. Poiché il disporre del vero e del non vero – la sentenza sul rispettivo ruolo del rispettivo errore e della rispettiva parvenza e produzione di parvenza per la conservazione e il potenziamento della potenza – spetta unicamente alla volontà di potenza stessa, per questo secondo Nietzsche l'essenza della verità, conforme alla potenza, è la « giustizia ». Tuttavia, per cogliere il senso nietzscheano del termine « giustizia », dobbiamo lasciare subito da parte tutte le idee sulla « giustizia » provenienti dalla morale cristiana, umanistica, illuministica, borghese e socialistica.

« Giustizia come modo di pensare costruttivo, esclusivo, distruttivo, che muove dai giudizi di valore: *sommo rappresentante della vita stessa* » (XIII, n. 98 [VII, II, 125-26]). E: « Giustizia, in quanto funzione di una potenza che guarda lontano intorno a sé, che vede al di là delle pro-

spettive piccine del bene e del male, che ha dunque un più ampio orizzonte del *vantaggio* – l'intenzione di conservare qualcosa che è *più* di questa e quella persona » (XIV, prima metà, n. 158 [VII, II, 171]).

Questo « qualcosa » alla cui conservazione la giustizia rimane esclusivamente riferita è la volontà di potenza. Questa nuova « giustizia » non ha più niente a che fare con una decisione sulla ragione e sul torto secondo una proporzione e una gerarchia vere, sussistenti in sé, ma è attiva e soprattutto « aggressiva », stabilisce unicamente in forza della propria potenza che cosa deve chiamarsi ragione e torto.

Se oggi, per esempio, gli Inglesi distruggono le unità della flotta francese all'ancora nel porto di Orano, dal punto di vista della *loro* potenza ciò è del tutto « giusto »; infatti, « giusto » significa soltanto: ciò che è utile al potenziamento della potenza. Con ciò è detto al tempo stesso che *noi* non possiamo mai né mai dobbiamo giustificare questo modo di procedere; ogni potenza, dal punto di vista metafisico, ha la *sua* ragione. E soltanto per impotenza passa nel torto. Fa parte tuttavia della tattica metafisica di ogni potenza non poter vedere ogni procedere della potenza avversaria nella prospettiva di potenza propria di *quest'ultima*, ma sottomettere il procedere dell'avversario ai criteri di una morale universale dell'umanità, che ha però soltanto valore propagandistico.

In conformità con questa essenza della verità come giustizia, la soggettività della volontà di potenza, che la giustizia « rappresenta », è incondizionata. Ma l'incondizionatezza ha ora un senso diverso da quello che ha, per esempio, nella metafisica di Hegel. Questa pone la non verità come uno stadio e una unilateralità superati nella verità. La metafisica di Nietzsche pone subito la non verità nel senso dell'errore come *la sola* essenza della verità. La verità – così fatta e così concepita – procura al soggetto l'incondizionato disporre di vero e falso. La soggettività non è meramente *sciolta* da ogni limite (*von jeder Schranke entschränkt*), ma dispone ora, essa stessa, di ogni specie di limitazione e di scioglimento da limiti. Non solo la soggettività del soggetto muta l'essenza e la posizione dell'uomo in mezzo all'ente. Piuttosto, l'ente nel suo insieme ha esperito un'altra interpretazione già attraverso ciò da cui la soggettività trae origine, attraverso la *verità*

dell'ente. Perciò, attraverso il mutamento dell'essere-uomo in soggetto, la storia dell'umanità moderna non riceve soltanto nuovi « contenuti » e nuove regioni di azione, ma il corso stesso della storia diventa un altro. In apparenza tutto non è che scoperta del mondo, investigazione del mondo, esposizione del mondo, istituzione del mondo e dominio del mondo, e in ciò l'uomo si espande e, in seguito a tale espansione, sforma, appiattisce e perde la sua essenza. In verità, però, solo così si delineano i tratti fondamentali secondo i quali viene coniata l'incondizionata soggettività dell'umanità.

La fine della metafisica

Per capire la filosofia di Nietzsche come metafisica, e delimitarne il luogo nella storia della metafisica, non basta spiegare storiograficamente alcuni suoi concetti come « metafisici ». *Dobbiamo capire la filosofia di Nietzsche come metafisica della soggettività*. Anche per questa denominazione, « metafisica della soggettività », vale ciò che fu detto sull'espressione « metafisica della volontà di potenza ». Il genitivo è duplice nel senso di *genitivus subiectivus* e di *genitivus obiectivus*; qui le denominazioni *subiectivus* e *obiectivus* hanno e acquisiscono un significato forte e rigoroso.

La metafisica di Nietzsche e quindi il fondamento essenziale del « nichilismo classico » possono essere definiti ora, più distintamente, come *metafisica della soggettività incondizionata della volontà di potenza*. Non diciamo soltanto « metafisica della soggettività incondizionata », giacché questa determinazione vale anche per la metafisica di Hegel in quanto essa è la metafisica della soggettività incondizionata della volontà che sa se stessa, cioè dello spirito. Corrispondentemente, la specie di incondizionatezza si determina in Hegel in base all'essenza della ragione che è in sé e per sé, che egli pensa sempre come unità di sapere e volontà, e mai nel senso di un « razionalismo » del mero intelletto. Per Nietzsche la soggettività è in modo incondizionato in quanto soggettività del corpo, cioè degli istinti e delle passioni, ossia della volontà di potenza.

In ognuna di queste due figure della soggettività incondizionata rientra ogni volta, in un ruolo rispettiva-

mente diverso, l'essenza dell'uomo. In generale, e correntemente, attraverso la storia della metafisica è fissata l'essenza dell'uomo come *animal rationale*. Nella metafisica di Hegel è la *rationalitas*, intesa in senso speculativo-dialettico, che diventa determinante per la soggettività; nella metafisica di Nietzsche è l'*animalitas* a diventare il filo conduttore. Le due metafisiche, viste nella loro unità storico-essenziale, fanno valere incondizionatamente la *rationalitas* e l'*animalitas*.

Pertanto, l'essenza incondizionata della soggettività si dispiega necessariamente come la *brutalitas* della *bestialitas*. Alla fine della metafisica sta la tesi: *homo est brutum bestiale*. Il fatto che Nietzsche parli della « bestia bionda » non è una esagerazione occasionale, ma è il contrassegno e il termine distintivo di un contesto nel quale egli sapeva di trovarsi, senza scorgerne i riferimenti storico-essenziali.

In che misura però la metafisica – pensata in base agli stati di cose discussi – sia, nella sua essenza, compiuta e si trovi in prospettiva storico-essenziale nella sua fine, tutto ciò va discusso a parte.

Qui si ribadisce nuovamente questo: parlare della fine della metafisica non vuol dire che in futuro non « vivranno » più esseri umani che penseranno in termini metafisici e appronteranno « sistemi di metafisica ». Ancor meno vuol dire che l'umanità non « vivrà » più in futuro sul fondamento della metafisica. La fine della metafisica, che qui va pensata, non è che l'inizio della sua « resurrezione » in forme mutate; queste, all'autentica storia trascorsa delle posizioni metafisiche di fondo lasciano ormai solo il ruolo economico di fornire materiali da costruzione con i quali, trasformati in maniera corrispondente, viene costruito « di nuovo » il mondo del « sapere ».

Ma che cosa vuol dire allora « fine della metafisica »? Risposta: l'attimo storico nel quale sono esaurite le *possibilità essenziali* della metafisica. L'ultima di queste possibilità deve essere quella forma della metafisica nella quale la sua essenza viene rovesciata. Questo rovesciamento viene attuato non solo realmente, ma anche *consapevolmente*, in modo però rispettivamente diverso, nella metafisica di Hegel e di Nietzsche. Questa attuazione *consapevole* del rovesciamento è, nel senso della soggettività, la sola *reale* adeguata a essa. Hegel stesso dice che pensare nel senso del suo sistema significa fare il tentativo di sta-

re e camminare a testa in giù. E Nietzsche designa assai presto tutta la sua filosofia come rovesciamento del « platonismo ».

Il compimento dell'essenza della metafisica può essere molto imperfetto nella sua realizzazione e non ha bisogno di escludere il persistere di quelle che sono state finora le posizioni metafisiche di fondo. La messa in conto delle diverse posizioni metafisiche di fondo, delle loro singole dottrine e concetti, è anzi verosimile. Ma questa messa in conto non accade, daccapo, arbitrariamente. Viene guidata dal modo di pensare *antropologico* che, *non cappendo più l'essenza della soggettività*, prosegue la metafisica moderna appiattendola. L'« antropologia » in quanto metafisica è il trapasso della metafisica nella sua ultima forma: la « visione del mondo » (*Weltanschauung*).

Resta tuttavia da dirimere la questione se, e come, tutte le possibilità essenziali della metafisica siano mai abbracciabili nel loro insieme. Non potrebbero invece rimanere ancora in serbo per il futuro possibilità della metafisica delle quali non abbiamo alcun presentimento? Noi non stiamo mai « al di sopra » della storia, meno che mai « al di sopra » della storia della metafisica, se è vero che essa è il fondamento essenziale di ogni storia.

Se la storia fosse una cosa, si potrebbe ancora capire l'esigenza di starle « al di sopra » per conoscerla. Ma se la storia non è una cosa, e se noi stessi, essendo storici, siamo parte della storia *stessa*, forse allora il tentativo di stare « al di sopra » della storia è uno sforzo che non potrà mai raggiungere la postazione per una decisione storica. Parlare della fine della metafisica è però una decisione storica. Presumibilmente la meditazione sull'essenza più originaria della metafisica ci conduce in prossimità della posizione della decisione menzionata. Questa meditazione è equivalente all'intellezione dell'essenza del nichilismo europeo, secondo la storia dell'essere.

*Il rapporto con l'ente e il riferimento all'essere.
La differenza ontologica*

La comparazione delle tre posizioni metafisiche di fondo di Protagora, Descartes e Nietzsche ci ha preparati, almeno parzialmente, a rispondere alla domanda ancora tenuta in serbo: che cosa è, nelle posizioni metafisiche di

fondo illustrate, quello Stesso che in generale regge e orienta? Evidentemente quell'Uno e quello Stesso che nella comparazione delle tre posizioni di fondo era di volta in volta tenuto d'occhio e in vista del quale noi le interrogavamo, per poi metterne rispettivamente in risalto il carattere proprio. Quest'Uno e questo Stesso lo abbiamo già messo in evidenza nominando i quattro riguardi che guidavano tutte le comparazioni.

Essi mirano:

- 1) alla maniera in cui l'uomo è se stesso;
- 2) al progetto dell'essere dell'ente;
- 3) all'essenza della verità dell'ente;
- 4) al modo in cui l'uomo prende e dà la misura per la verità dell'ente.

La questione che ora si solleva è: abbiamo racimolato questi quattro riguardi in modo solo arbitrario oppure stanno anch'essi in una connessione interna tale che, ponendone uno, sono sempre già posti anche gli altri tre? Se questa seconda ipotesi dovesse cogliere nel segno, e se perciò i quattro riguardi dovessero designare una struttura unitaria, nascerebbe allora la questione successiva: che ne è di questa struttura circoscritta dai quattro riguardi rispetto a quello che abbiamo chiamato il rapporto dell'uomo con l'ente?

Il primo riguardo pensa l'uomo, la maniera in cui egli è se stesso, in cui sa di essere un ente ed è, sapendo, *questo* ente che, sapendo, si distingue da tutto l'ente che egli stesso *non* è. In questo essere se stesso è implicito che l'uomo sta in una verità sull'ente, e precisamente l'ente che egli stesso è *e* quello che egli stesso *non* è. Il primo riguardo include perciò il terzo: la verità dell'ente. Nel terzo è già pensato anche il secondo; infatti, la verità sull'ente deve svelare e presentare questo ente in ciò che è come ente, cioè nel suo essere. La verità sull'ente contiene un progetto dell'essere dell'ente. In quanto però l'uomo, essendo se stesso, si mantiene nel progetto dell'essere e sta nella verità sull'ente, deve o *prendere* la verità sull'ente come misura del suo essere sé, oppure, partendo dal suo essere sé, *dare* la misura per la verità dell'ente. Il primo riguardo contiene il terzo, nel quale è incluso il secondo, ma comprende contemporaneamente in sé il quarto. Corrispondentemente, partendo dal secondo e così pure dal terzo, può essere di volta in volta mostrata l'appartenenza reciproca dei rimanenti riguardi.

I quattro riguardi caratterizzano l'unitarietà di una struttura dapprima anonima. Ma che ne è di questa struttura rispetto a ciò che abbiamo chiamato in modo indeterminato il rapporto dell'uomo con l'ente? Se pensiamo più precisamente questo rapporto, si vede che esso non può consistere e risolversi nel riferimento dell'uomo come soggetto all'ente come oggetto. Infatti, la relazione soggetto-oggetto è anzitutto limitata alla storia moderna della metafisica, non vale affatto per la metafisica in assoluto, tanto meno per il suo inizio nella greicità (in Platone). Il rapporto nel quale noi cerchiamo l'essenza più originaria della metafisica non riguarda affatto la relazione dell'uomo, in quanto è un sé e un ente che in qualche modo è presso se stesso, con gli altri enti (terra, astri, vegetali, animali, propri simili, opere, istituzioni, dèi).

La metafisica parla dell'ente in quanto tale nel suo insieme, dunque dell'essere dell'ente; vige perciò in essa un riferimento dell'uomo all'essere dell'ente. Nondimeno la domanda se, e come, l'uomo si rapporti all'essere dell'ente, non solo all'ente, a questo o quell'ente, rimane non domandata. Ci si illude che la relazione all'« essere » si sarebbe già determinata a sufficienza mediante la spiegazione del rapporto dell'uomo con l'ente. Si prendono i due, il rapporto con l'ente e il riferimento all'essere, per lo « Stesso », e questo perfino con una certa ragione. In tale equiparazione si profila il tratto di fondo del pensiero metafisico. Poiché il riferimento all'essere, finché prevale il rapporto con l'ente, quasi non viene pensato e, semmai, viene preso sempre e soltanto come la sua ombra, anche l'essenza di questo rapporto stesso è avvolta nell'oscurità. Secondo il terzo riguardo, la metafisica è la verità « sull' » ente nel suo insieme. In quale relazione con la verità e con la sua essenza stia l'uomo è questione che rimane altresì non domandata. Infine, anche nel quarto riguardo, secondo il quale l'uomo pone la misura per la determinazione dell'ente in quanto tale, si cela la domanda che chiede come l'ente *in quanto tale* possa mai essere scorto, esperito e serbato nella sua determinatezza da parte dell'uomo, indipendentemente dal fatto che l'uomo si trovi qui nel ruolo del soggetto o sia di un'altra essenza.

Nei quattro riguardi viene quindi già esperito e reclamato fin dall'inizio, quantunque in modo inespresso e forse pure dapprima perfino inesprimibile, questo Uno e

questo Stesso: il riferimento dell'uomo all'essere. La struttura unitaria indicata mediante i quattro riguardi non è altro che il rapporto dell'uomo con l'ente, la struttura essenziale di questo rapporto. Questo rapporto, esperito come prima e unica cosa, dell'uomo con l'ente è quello che è forse soltanto perché l'uomo come tale sta *in riferimento all'essere*. E come dovrebbe l'uomo rapportarsi all'ente, cioè esperire l'ente come ente, se non gli fosse concesso il riferimento all'essere?

Tentiamo di chiarirlo subito con una indicazione specifica. Supposto che ogni traccia dell'essenza della storia rimanesse celata, e che ogni chiarificazione di ciò che la storia in quanto tale è fosse negata, allora anche l'ente che noi chiamiamo storico rimarrebbe celato. Allora non solo la ricognizione, la comunicazione e la tradizione storiografiche non potrebbero mai entrare in gioco, ma non ci sarebbe nemmeno mai, in nessun luogo, nessuna esperienza storica e, prima ancora, nessuna decisione e azione storiche. Nondimeno, noi esperiamo eventi storici e prendiamo conoscenza di resoconti storiografici, come se ciò fosse ovvio.

La cosa più essenziale in tutto questo, cioè che qui noi ci muoviamo in un sapere della storicità della storia forse molto indeterminato e confuso, non ci preoccupa – né deve preoccupare chicchessia. Ma non *per questo* l'essere dell'ente di tipo storico perde in essenzialità. Esso diventa solo più strano se in *tale* essenzialità si annuncia che quest'ultima non ha nemmeno bisogno dell'attenzione generale per irradiare, proprio così, la sua pienezza essenziale. Questa stranezza intensifica la problematicità di ciò a cui noi qui rinviando, la *problematicità* dell'essere e quindi la problematicità del riferimento dell'uomo all'essere.

Ciò che dunque indicammo con il titolo indeterminato di « rapporto dell'uomo con l'ente » è, nella sua essenza, il riferimento dell'uomo all'essere.

Ma che cos'è questo riferimento stesso? Che cosa « è » l'essere, posto che possiamo e che dobbiamo distinguerlo dall'ente? Che ne è di questa *distinzione* dell'essere dall'ente, che ne è dell'uomo rispetto a questa distinzione? L'uomo è uomo e « ha » inoltre, per giunta, il riferimento all'essere? O invece questo riferimento all'essere costituisce l'essenza dell'uomo? Se sì, di quale essenza « è » allora l'uomo, se la sua essenza si determina in base a tale rela-

zione? Se no, perché no? Se sì, perché questo riferimento è per noi tanto inafferrabile, inconcepibile e inconoscibile quanto l'essere stesso? Noi possiamo sempre trovare, esibire e visitare degli enti, per esempio avvenimenti storici. Ma l'«essere»? È un caso che difficilmente lo cogliamo e che, per tutti i molteplici rapporti con l'ente, noi dimentichiamo questo riferimento all'essere? Oppure la ragione di questa oscurità che si accampa sull'essere, e sul riferimento dell'uomo all'essere, è la metafisica e il suo dominio? Come – se l'essenza della metafisica fosse, sì, quella di erigere la verità sull'ente e di appoggiarsi necessariamente, nel farlo, al riferimento dell'uomo all'essere, *non* però di pensare questo riferimento stesso né di poterlo nemmeno pensare?

Il riferimento dell'uomo all'essere è oscuro. Tuttavia, dove e quando noi stiamo in rapporto con l'ente, stiamo ovunque e continuamente in questo riferimento. Ma quando, e dove, noi – che pure siamo enti – *non* staremo in rapporto con l'ente? Noi stiamo in rapporto (*wir verhalten uns*) con l'ente e soprattutto ci teniamo (*halten uns*) in riferimento all'essere. Solo così l'ente nel suo insieme è per noi sostegno (*Halt*) e soggiorno in cui trattenersi (*Aufenthalt*). Cioè: *noi stiamo nella distinzione di ente ed essere*. Questa distinzione regge il riferimento all'essere e regge il rapporto con l'ente. Regna senza che noi vi prestiamo attenzione. Così, sembra essere una distinzione tale che ciò che in essa è distinto non è distinto da nessuno, una distinzione per la quale non «c'è» nessuno che distingua e non è stabilito, né tanto meno esperito, alcun ambito di distinzione. Potrebbe quasi nascere e imporsi l'opinione che, con quella che noi chiamiamo «distinzione» tra ente ed essere, stiamo inventando ed escogitando qualcosa che non «è» e che, soprattutto, non c'è bisogno che «sia».

Ma basta uno sguardo alla metafisica e alla sua storia per ricrederci. La distinzione di ente ed essere si rivela come quello Stesso da cui ogni metafisica scaturisce ma a cui, nello scaturire, sfugge anche subito, quello Stesso che essa lascia dietro di sé e fuori del suo ambito come ciò che essa non pensa né ha più bisogno di pensare propriamente. La distinzione di essere ed ente rende possibile ogni nominare, esperire e concepire l'ente in quanto tale. L'ente si dice in greco τὸ ὄν; il chiamare l'ente in quanto ente e, inoltre, il concepire l'ente avvengono nel

λόγος. Si può dunque ridefinire l'essenza della metafisica, la quale discorre e teorizza espressamente sull'ente in quanto tale, con il nome di «onto-logia». Benché formato da parole greche, esso non risale ai tempi del pensiero greco, ma fu coniato in età moderna e fu adoperato, per esempio, già da Clauberg, un erudito tedesco, seguace di Descartes, che fu professore a Herborn.

A questo nome «ontologia» si riallacciano, a seconda della posizione metafisica di fondo e della sua trasformazione scolastica, diverse opinioni sulla conoscenza dell'ente e dell'essere. «Ontologia» è oggi diventato, di nuovo, un nome alla moda; ma sembra avere già fatto il suo tempo. Perciò sia consentito rammentarne l'impiego più semplice, che guarda al significato greco della parola: ontologia – il chiamare e il concepire l'essere dell'ente. Chiamiamo con questo nome non una disciplina particolare della metafisica né un «indirizzo» del pensiero filosofico. Prendiamo la denominazione in una accezione così lata da indicare soltanto un evento, cioè questo: l'ente viene chiamato in quanto tale, cioè nel suo essere.

L'«ontologia» si fonda sulla distinzione di essere ed ente. La «distinzione» («*Unterscheidung*») viene chiamata, con una denominazione più adeguata, «differenza» («*Differenz*»), e in ciò è indicato che ente ed essere sono in qualche modo di-vergenti l'uno dall'altro (*aus-einander-ge-tragen*), separati (*geschieden*), e tuttavia riferiti l'uno all'altro, e precisamente da sé, non soltanto sul fondamento di un «atto» di «distinzione». La distinzione (*Unterscheidung*) come «differenza» («*Differenz*») significa che sussiste una divergenza (*Austrag*) tra essere ed ente. Da dove, e come, si pervenga a una siffatta divergenza non è detto; la differenza sia ora nominata soltanto come occasione e motivo per domandare di questa divergenza. La distinzione di essere ed ente è intesa come fondamento della possibilità dell'ontologia. Ma la «differenza ontologica» non viene introdotta per risolvere con essa la questione dell'ontologia, bensì per nominare Quello che, in quanto finora non domandato, rende in fondo già problematica ogni «ontologia», cioè ogni metafisica. Il cenno alla differenza ontologica nomina il fondo (*Grund*) e il «fondamento» («*Fundament*») di ogni onto-logia e quindi di ogni metafisica. Il nominare la differenza ontologica intende alludere al fatto che giunge un momento storico in cui v'è la necessità (*die Not*) e diventa necessario

(*notwendig*) domandare del fondo e del fondamento dell'« onto-logia ». Per questo in *Essere e tempo* si parla dell'« ontologia fondamentale ». Non c'è qui bisogno di discutere se per mezzo di quest'ultima debba semplicemente essere messo sotto la metafisica un altro « fondamento », quasi che essa fosse un edificio già eretto, oppure se dalla meditazione sulla « differenza ontologica » risultino altre decisioni sulla « metafisica ». Il cenno alla « differenza ontologica » intende solo indicare la connessione interna della nostra meditazione attuale sul concetto più originario della metafisica con quanto comunicato in precedenza.

La distinzione di essere ed ente è il fondamento ignoto e infondato, eppure ovunque reclamato, di ogni metafisica. Ogni zelo per la metafisica e tutti gli sforzi per produrre « ontologie » come sistemi dottrinali, ma anche ogni critica dell'ontologia entro la metafisica non fanno che testimoniare la *fuga* sempre crescente da questo fondamento ignoto. Per chi sa, tuttavia, questo fondamento è talmente *degno* di essere domandato (*fragwürdig*) che deve restare aperta perfino la domanda se ciò che noi chiamiamo direttamente la distinzione, la divergenza (*Austrag*) tra essere ed ente possa mai essere esperita in modo adeguato all'essenza nella direzione di questa nominazione.

Ogni nominazione è già un passo verso l'interpretazione. Forse dobbiamo revocare questo passo. Ciò significherebbe che la divergenza non può essere capita se la pensiamo formalmente come « distinzione » e se vogliamo trovare, per questa distinzione, un « atto » di un « soggetto » che distingue. Forse però questa nominazione è anche, daccapo, l'unico appoggio in un primo tempo possibile per avvistare ciò che in tutta la metafisica è costantemente lo Stesso, non come una qualità indifferente, ma come il fondo decisivo che guida e caratterizza storicamente ogni domandare della metafisica. Il fatto che la metafisica pensi correntemente l'essere nello stesso modo, quantunque l'essere dell'ente, nel lasco (*Spielraum*) dell'essere presente, venga interpretato in modi diversi, deve avere il suo fondamento nell'essenza della metafisica.

Ma la metafisica pensa anche l'essere nello stesso modo? V'è, a provarlo, una serie di testimonianze che si connettono al tempo stesso fra loro e che quindi dimo-

strano la provenienza da ciò che noi chiamiamo in un primo momento la distinzione dell'essere e dell'ente.

Già il nome per indicare l'essere che è corrente fin dall'inizio della metafisica in Platone, οὐσία, ci rivela come l'essere venga pensato, cioè in che modo venga distinto rispetto all'ente. Non abbiamo che da tradurre alla lettera questa parola greca secondo il suo significato filosofico: οὐσία vuol dire enticità (*Seiendheit*) e significa quindi l'universale rispetto all'ente. Se dell'ente, per esempio della casa, del cavallo, dell'uomo, della pietra, di Dio, diciamo soltanto che è essente, ne diciamo la determinazione più universale. L'entità nomina pertanto ciò che è più universale in questa cosa universalissima: ciò che è più universale di tutto, τὸ κοινότατον, il genere (*genus*) supremo, il più « generale ». A differenza di questo che è il più universale di tutto, a differenza dell'essere, l'ente è allora di volta in volta il « particolare », lo « specificato » in tale o tal modo e il « singolo ».

La distinzione dell'essere rispetto all'ente sembra qui riposare e consistere nel fatto che si prescinde (« astrae ») da tutte le particolarizzazioni dell'ente per poi mantenere ciò che è più universale come il « più astratto » (*abstractum*, tirato via). In questa distinzione dell'essere rispetto all'ente, nulla è detto su ciò che l'essenza dell'essere contiene. Si rende solo noto in che modo l'essere viene distinto dall'ente, ossia per la via dell'« astrazione », la quale, anche altrimenti, è usuale nel rappresentare e pensare cose qualsiasi e relazioni qualsiasi tra cose e non è affatto riservata al coglimento dell'« essere ».

Così, non può sorprendere neppure se in metafisica ci imbattiamo sovente nell'assicurazione che sull'essere stesso non si può asserire niente di più. Si può addirittura dimostrare questa affermazione in termini « rigorosamente logici ». Infatti, non appena si fosse asserito qualcosa sull'essere, questo predicato dovrebbe essere ancora più universale dell'essere. Poiché però l'essere è il più universale di tutto, un tentativo del genere contraddice alla sua essenza. Come se qui, chiamandolo il più universale di tutto, fosse detto in generale qualcosa sull'essenza dell'essere! Con ciò è detto tutt'al più in che modo lo si pensa – vale a dire per mezzo di una universalizzazione dell'ente – ma non che cosa significhi « essere ». Tutta la metafisica, definendo l'essere come la determinazione più universale, testimonia però quest'unico fatto: cioè che es-

sa si pone sul fondamento di una distinzione di essere ed ente specificata in modo peculiare. Ora, anche se la metafisica afferma continuamente che l'essere è il concetto più universale e quindi più vuoto e quindi non ulteriormente definibile, ogni posizione metafisica di fondo pensa però a sua volta l'essere in una propria interpretazione. In ciò tuttavia si insinua facilmente l'opinione che, essendo l'essere la determinazione più universale, anche l'interpretazione dell'essere risulterebbe da sé e non avrebbe bisogno di ulteriore fondazione. Mediante l'interpretazione dell'essere come la determinazione più universale non è detto nulla sull'essere stesso, ma soltanto sulla maniera in cui la metafisica pensa in merito al *concetto* dell'essere. Che essa pensi a tal proposito in modo così curiosamente spensierato, cioè nell'orizzonte e alla maniera dell'opinare e dell'universalizzare quotidiani, testimonia in tutta chiarezza quanto sia decisamente estranea alla metafisica ogni meditazione sulla distinzione di essere ed ente, benché essa faccia ovunque uso di tale distinzione. Nondimeno, anche la distinzione viene in generale alla luce all'interno della metafisica, e precisamente in un tratto essenziale che domina la struttura della metafisica in tutte le sue posizioni di fondo.

L'essere, l'entità dell'ente, viene pensato come l'«*a priori*», il «*prius*», il precedente, preventivo. L'*a priori*, il precedente nell'abituale significato cronologico, vuol dire ciò che è più vecchio, che è sorto in precedenza ed è già stato e ora non è più presente. Se si trattasse della successione temporale di enti, la parola e il suo concetto non avrebbero allora bisogno di alcun particolare chiarimento. Ma è in questione la distinzione di essere ed ente. L'*a priori* e il precedente, in quanto denominazioni che contraddistinguono l'essere, vengono detti dell'essere. La parola latina *prius* è la traduzione e l'interpretazione del greco *πρότερον*. Di tale *πρότερον* tratta esplicitamente per la prima volta Platone e, al suo seguito, anche Aristotele, e precisamente in riferimento all'entità dell'ente (*οὐσία*). Dobbiamo qui rinunciare a esporre espressamente i pensieri di Platone e Aristotele sul *πρότερον* tratti dai dialoghi e dai trattati di questi pensatori. Deve bastare una delucidazione più generale e più libera. Essa, però, non può essere messa in atto senza al tempo stesso entrare brevemente nel merito, nel luogo opportuno e in alcuni tratti principali, della dottrina platonica dell'essere

dell'ente. La delucidazione dell'*a priori*, al fine di caratterizzare la distinzione di essere ed ente, può contemporaneamente mostrare che nel pensiero dell'*a priori* non fu escogitato nulla di remoto, ma fu capito per la prima volta qualcosa di fin troppo vicino, cogliendolo però soltanto entro determinati confini, che sono i confini della filosofia, cioè quelli della metafisica. Nelle delucidazioni finora date abbiamo quindi già sempre trattato, nella sostanza, di ciò di cui ora si parla sotto questa particolare connotazione di «*a priori*».

L'essere come « a priori »

Se, per esempio, compariamo due cose colorate in relazione alla loro colorazione e diciamo che sono uguali, constatiamo l'uguaglianza della colorazione. Questa constatazione ci trasmette una cognizione delle cose che sono. Nella cerchia del quotidiano conoscere e procurarsi le cose basta questa constatazione. Se tuttavia, oltre a prendere conoscenza della medesima colorazione, meditiamo su che cosa potrebbe essere ancora manifesto in questa conoscenza, ne risulta qualcosa di singolare, a cui Platone ha condotto per la prima volta seguendo un ordine preciso. Diciamo che la colorazione – o in breve queste cose colorate – sono uguali. Guardando le due cose colorate, in un primo momento – e per lo più, anzi, continuamente – non vediamo l'uguaglianza. Non notiamo affatto che possiamo fissare le due cose *come* uguali, e che in generale possiamo passarle in rassegna in relazione al loro essere uguali, o diverse, soltanto se «*sappiamo*» già che cosa significa uguaglianza. Se veramente supponessimo con assoluta serietà di non avere alcuna «*idea*» (cioè «*nozione*») dell'«*uguaglianza*», dell'essere uguale, allora potremmo *forse* continuare a osservare il verde, il giallo, il rosso, ma mai potremmo prendere conoscenza di colori *uguali* o diversi. L'uguaglianza, l'essere uguale, deve esserci nota precedentemente per poter percepire, alla sua luce, «*enti uguali*».

In quanto è ciò che è necessariamente noto *in precedenza*, l'essere uguale, l'uguaglianza, è dunque «*prima*» delle cose uguali. Sennonché, noi ora ribatteremo che percepiamo invece per primi, cioè precedentemente, colori uguali e poi, semmai, in seguito, riconosciamo che nel

farlo pensiamo l'uguaglianza e l'essere uguale. Aggiungiamo di proposito un « semmai », perché molti esseri umani constataano molte cose uguali e in tutta la loro « vita » non pensano mai, né hanno bisogno di pensare, che in questo percepire e per questo percepire « rappresentano » già l'uguaglianza. L'uguaglianza, l'essere uguale, è dunque in verità ciò che è posteriore e non ciò che è anteriore. Questo coglie in certo modo nel segno, eppure non coglie la fattispecie di cui qui si tratta: l'*a priori*. Dobbiamo perciò domandare più precisamente in che senso le cose colorate sono « prima » e l'« essere uguale » poi, in che senso l'uguaglianza è prima e le cose colorate uguali « poi ».

Si dice: le cose uguali sono *date* prima dell'uguaglianza e dell'essere uguale. Dobbiamo arrivare a darci l'uguaglianza soltanto mediante una riflessione particolare, possiamo « astrarla » soltanto in un secondo momento dalle cose uguali precedentemente percepite. Ma questa delucidazione, preferita dai più, rimane alla superficie. Lo stato di cose non può essere sufficientemente chiarito, fintanto che non lo portiamo in un ambito fisso del domandare. Possiamo infatti dire all'inverso, con altrettanta, anzi, maggior ragione: l'uguaglianza e l'essere uguale in generale ci sono « dati » in precedenza, e soltanto alla luce di questa datità, non prima, possiamo domandare se due cose sono, sotto questo o quel riguardo, uguali. Come devono essere messe in atto una indagine e una decisione relative all'essere uguale, se l'essere uguale non è in qualche modo visto, dunque dato in precedenza? Rimane da domandare: che cosa significano, in un caso e nell'altro, « dato » e « datità »? Pensando in modo greco, otteniamo dai pensatori greci una prima e chiara illustrazione della fattispecie. Essi ci dicono: le cose che sono colorate e uguali sono *πρότερον πρὸς ἡμᾶς*, « sono prima, precedenti, in riferimento a noi » che le percepiamo. Ciò non vuol dire, però, che le cose debbano « esistere » già prima di noi; ma viste in riferimento a noi, e precisamente in riferimento al nostro percepire e apprendere quotidiano, le cose uguali sono manifeste, cioè propriamente presenti come tali, prima. Prima di che cosa? Prima dell'uguaglianza e dell'essere uguale. Nella successione del nostro apprendere noi apprendiamo dapprima cose che sono uguali e poi, *successivamente*, semmai, anche se non necessariamente, apprendiamo inoltre propriamente

l'uguaglianza e l'essere uguale. Ma da ciò risulta in modo inequivocabile che l'uguaglianza e l'essere uguale e tutto l'essere sono posteriori rispetto all'ente, dunque non *a priori*. Certo, sono posteriori, ossia *πρὸς ἡμᾶς*, riguardo a noi, riguardo alla maniera e alla successione in cui noi vi perveniamo come a qualcosa di conosciuto, pensato e interrogato propriamente da noi. Nell'ordine cronologico dell'esplicito cogliere e osservare che noi mettiamo in atto, l'ente, per esempio le cose che sono uguali, è *πρότερον*, anteriore all'uguaglianza, all'essere uguale. Nell'ordine menzionato l'ente è « anteriore » – ora possiamo dire anche: più rivolto a noi – dell'essere. L'ordine secondo il quale il precedente e il susseguente sono qui definiti è la successione del *nostro conoscere*.

Ora, però, l'*a priori* deve contenere una determinazione eccelsa dell'essere. L'essere, secondo la sua essenza più propria, deve venire determinato da esso stesso, muovendo da esso stesso, e non a seconda di come *noi* lo cogliamo e lo percepiamo. *πρὸς ἡμᾶς*, in riferimento al *nostro* dirigerci all'ente, quest'ultimo è l'anteriore in quanto è ciò che di volta in volta è conosciuto in precedenza ed è sovente la sola cosa conosciuta rispetto all'essere in quanto posteriore. Meditando però se, e in che misura, l'ente e l'essere sono *essenzialmente* (*wesen*) da sé in conformità con la loro essenza propria, non domandiamo che ne è dell'essere *πρὸς ἡμᾶς*, in considerazione di come *noi* propriamente cogliamo essere ed ente; domandiamo, invece, che ne è dell'essere in quanto « è » l'essere. I Greci concepirono l'essere per la prima volta e inizialmente come φύσις – lo schiudersi-da-sé e così essenzialmente porsi-nella-schiusura (*das von-sich-aus-Aufgehen und so wesentlich sich-in-den-Aufgang-Stellen*), il manifestarsi-nell'aperto (*das ins-Offene-sich-Offenbaren*). Se domandiamo dell'essere relativamente a lui stesso in quanto φύσις, dunque τῇ φύσει, ne risulta allora: τῇ φύσει l'essere è il *πρότερον* rispetto all'ente, e l'ente è l'ὑστερον, il posteriore.

Il *πρότερον* ha un senso duplice:

1) *πρὸς ἡμᾶς* – secondo l'ordine della successione cronologica nella quale noi cogliamo propriamente l'essere e l'ente.

2) τῇ φύσει – secondo l'ordine in cui l'essere è essenzialmente (*west*) e l'ente « è » (*ist*).

Come dobbiamo intendere ciò? In fondo abbiamo già

risposto. Qui, per vedere chiaramente, l'unica cosa da non fare è allentare lo sforzo di pensare in modo veramente greco tutte le asserzioni greche sull'ente e sull'essere, nella misura in cui ciò ci è possibile nel riattuarle *a posteriori*. Per i Greci (Platone e Aristotele), essere vuol dire οὐσία: presenza dello stabile nello svelato; οὐσία è una interpretazione mutata di ciò che inizialmente è chiamato φύσις. τῇ φύσει, dal punto di vista dell'essere, cioè ora dal punto di vista della presenza dello stabile nello svelato, per esempio l'essere uguale, l'uguaglianza, è πρότερον, pre-cedente (*vor-herig*) alle cose che sono uguali. L'essere uguale si presenta (*west ... an*) già nello svelato, l'uguaglianza «è» («*ist*») prima che noi, nella nostra percezione, *propriamente* cogliamo, osserviamo e pensiamo cose uguali come uguali. Nel nostro rapportarci a cose uguali, l'essere uguale è già entrato in vista. L'essere uguale è in quanto essere, cioè in quanto presenza nello svelato, ciò che è per essenza in vista, e precisamente in modo tale che esso soltanto porta con sé la «vista» e l'«aperto», li mantiene aperti e concede la visibilità (*Sichtbarkeit*) di enti uguali. Platone dice perciò che l'essere, in quanto presenza nello svelato, è ἰδέα, visività (*Sichtigkeit*). *Poiché l'essere è presenza del costante nello svelato, Platone può interpretare l'essere, l'οὐσία (entità), come ἰδέα.* «Idea» non è il nome per indicare «rappresentazioni» che noi in quanto io-soggetti abbiamo nella coscienza. Questo è pensare in termini moderni, per di più appiattendolo e deformando il moderno. ἰδέα è il nome per indicare l'essere stesso. Le «idee» sono πρότερον τῇ φύσει, ciò che è pre-cedente in quanto essere presente.

Per cogliere l'essenza greco-platonica dell'ἰδέα, dobbiamo escludere ogni riferimento alla moderna determinazione dell'ἰδέα come *perceptio*, e quindi il rapporto di idea e «soggetto». A tal fine giova più di tutto rammentare che, in certo qual modo, ἰδέα vuol dire lo stesso che εἶδος, termine che Platone adopera sovente anche in luogo di ἰδέα. εἶδος vuol dire l'«aspetto» («*Aussehen*»). Senonché, daccapo, noi intendiamo subito l'«aspetto» di una cosa in senso moderno come la veduta (*Ansicht*) che ci formiamo sulla cosa. Pensato in modo greco, l'«aspetto» di un ente, per esempio di una casa, dunque ciò che costituisce la casa (*das Haushafte*), è ciò in cui questo ente viene alla luce, ossia alla presenza, all'essere. L'«aspetto» («*Aussehen*») non è – pensato in termini «moderni» – un

«aspetto» («*Aspekt*») per un «soggetto», bensì ciò in cui il rispettivo ente (la casa) ha la sua sussistenza e ciò da cui viene fuori in quanto vi sta costantemente, ossia è. Dal punto di vista delle singole case che sono, ciò che costituisce la casa, l'ἰδέα, è allora l'«universale» corrispondente al particolare, e per questo l'ἰδέα riceve tosto la connotazione del κοινόν, di ciò che è comune a molti individui.

Poiché ogni singolare e particolare ha la sua presenza e la sua sussistenza, dunque il suo essere, nella sua rispettiva ἰδέα, l'ἰδέα, in quanto ciò che conferisce «essere», è a sua volta l'ente vero e proprio, ὄντως ὄν. La singola casa, invece, e così ogni ente particolare, lascia apparire l'ἰδέα soltanto in tale e tal altro modo, dunque in maniera limitata e difettosa. Per questo Platone chiama μὴ ὄν le singole cose che sono; esso non è il nulla puro e semplice, bensì un ὄν, ente, ma in un modo in cui propriamente non dovrebbe essere, ciò a cui in verità si dovrebbe appunto negare la piena caratterizzazione di ὄν, il μὴ ὄν. È sempre e soltanto l'ἰδέα a contraddistinguere l'ente in quanto ente. Per questo in tutto ciò che è presente è l'ἰδέα a venire per prima e in precedenza alla luce. L'essere è, secondo la sua essenza propria, il πρότερον, l'*a priori*, l'anteriore, seppure non nell'ordine dell'essere colto da noi, ma rispetto a ciò che per primo si mostra *venendo verso di noi*, ciò che da sé, venendo a noi, si presenta in precedenza nell'aperto.

Otteniamo dunque la traduzione tedesca realmente più adeguata di *a priori* chiamandolo *das Vor-herige*, ciò che è pre-cedente, nel senso rigoroso in cui questa parola dice soprattutto due cose: il *Vor* significa «fin dall'inizio, prima», e lo *Her*: il «venendo da sé verso di noi» – *das Vor-herige*, ciò che è pre-cedente. Se pensiamo così, come ciò che è pre-cedente, il senso genuino del πρότερον τῇ φύσει, cioè l'*a priori*, allora la parola perde il suo equivoco significato «temporale» di «prima», dove noi intendiamo «temporale» e «tempo» nel senso del calcolo e della successione cronologici abituali. Ma soltanto ora, concepito rettamente come il precedente, l'*a priori* svela la sua essenza *temporale* (*zeithaft*) in un senso più profondo del «tempo», che, certo, i contemporanei dapprima non *vogliono* vedere perché non vedono l'occulta connessione essenziale di essere e tempo.

Chi lo impedisce loro? Il proprio edificio di pensieri e l'invisibile irretimento in disordinate abitudini mentali.

Non si vuole vedere, perché altrimenti si dovrebbe ammettere che i fondamenti sui quali si continua a costruire una variante della metafisica dopo l'altra *non sono affatto fondamenti*.

Platone, mediante l'interpretazione dell'essere come ἰδέα, ha contraddistinto per la prima volta l'essere con il carattere dell'*a priori*. L'essere è il πρότερον τῇ φύσει; e conformemente i φύσει ὄντα, cioè l'ente, sono ciò che è susseguente (*das Nachherige*). Dal punto di vista dell'ente, l'essere in quanto ciò che è precedente non solo va verso l'ente, ma regna su di esso e si mostra come ciò che sta al di là dell'ente, al di là di τὰ φύσει ὄντα. L'ente, come ciò che viene determinato dall'essere nel senso della φύσις, può essere colto soltanto da un sapere e da un conoscere che pensino questo carattere di φύσις. La conoscenza dell'ente, dei φύσει ὄντα, è la ἐπιστήμη φυσικῇ. Ciò che diventa tema di questo sapere dell'ente si chiama pertanto τὰ φυσικά. τὰ φυσικά diventa così il nome per indicare l'ente. L'essere, tuttavia, in conformità con la sua apriorità, sta al di là dell'ente. « Al di là », « oltre », si dice in greco μετὰ. Il conoscere e il sapere dell'essere, il quale è per essenza *a priori*, ciò che è pre-cedente (πρότερον τῇ φύσει), deve perciò, dal punto di vista dell'ente, dei φυσικά, andare al di là di loro, cioè il conoscere dell'essere deve essere μετὰ τὰ φυσικά, metafisica.

Nel suo significato sostanziale questa denominazione non indica nient'altro che il sapere dell'essere dell'ente, essere che è contraddistinto dall'apriorità e che fu concepito da Platone come ἰδέα. Con l'interpretazione dell'essere come ἰδέα incomincia pertanto la *meta-fisica*. Essa caratterizza in seguito l'essenza della filosofia occidentale. *La storia di quest'ultima è, da Platone fino a Nietzsche, storia della metafisica*. E poiché la metafisica incomincia con l'interpretazione dell'essere come « idea » e questa interpretazione rimane determinante, tutta la filosofia, da Platone in poi, è « idealismo » nel senso univoco della parola secondo il quale l'essere viene cercato nell'idea, in ciò che ha il carattere dell'idea e nell'ideale. Perciò, dal punto di vista del fondatore della metafisica si può dire anche: tutta la filosofia occidentale è platonismo. Metafisica, idealismo, platonismo significano nell'essenza lo stesso. Essi rimangono determinanti anche là dove si fanno valere contromovimenti e rovesciamenti. Nella storia dell'Occidente, Platone diventa l'archetipo del filosofo. Nietz-

sche non ha soltanto *designato* la sua filosofia come rovesciamento del platonismo. Il pensiero di Nietzsche *fu* ed è ovunque un unico e sovente discordante diverbio (*Zwiesprache*) con Platone.

L'inoppugnabile predominio del platonismo nella filosofia occidentale si mostra da ultimo anche nel fatto che perfino la filosofia *precedente* Platone, che secondo le nostre esposizioni non era ancora metafisica, cioè non era una metafisica dispiegata, viene interpretata a partire da Platone e chiamata filosofia preplatonica. Anche Nietzsche, quando interpreta le dottrine dei primi pensatori dell'Occidente, si muove in questo orizzonte. Le sue dichiarazioni sui filosofi preplatonici come « personalità », insieme al suo primo scritto su *La nascita della tragedia*, hanno rafforzato il pregiudizio ancor oggi circolante secondo il quale il suo pensiero sarebbe essenzialmente determinato dai Greci. Nietzsche stesso ha visto molto più chiaramente e in uno dei suoi ultimi scritti, il *Crepuscolo degli idoli*, nel capitolo « Quel che devo agli antichi », si è espresso in proposito. Al paragrafo n. 2 si dice:

« Non devo ai Greci assolutamente nessuna impressione di analoga intensità; e per esprimere ciò francamente, essi non *possono* essere per noi quel che sono i Romani. Non si *impara* dai Greci - » [VI, III, 155].

Nietzsche aveva in questo periodo una chiara consapevolezza del fatto che la metafisica della volontà di potenza si accorda soltanto con la romanità e con il *Principe* di Machiavelli. Per il pensatore della volontà di potenza, tra i Greci è essenziale solo Tucidide, il pensatore della storia che ha pensato la guerra del Peloponneso; per questo, nel passo summenzionato, che contiene le parole più aspre di Nietzsche *contro* Platone, si dice:

« La mia *terapia* contro ogni platonismo è stata, in ogni tempo, Tucidide » [VI, III, 156].

Ma Tucidide, pensatore della *storia*, non era in grado di superare il platonismo che regnava nel fondo del pensiero nietzscheano. Poiché la filosofia di Nietzsche è metafisica e tutta la metafisica è platonismo, alla fine della metafisica l'essere deve essere pensato come valore, cioè messo in conto come una condizione meramente condizionata dell'ente. L'interpretazione dell'essere come va-

lore è prefigurata dall'inizio della metafisica. Platone, infatti, concepì l'essere come ἰδέα; ma l'idea somma – cioè contemporaneamente l'essenza di tutte le idee – è ἁγαθόν, pensato in modo greco: ciò che *rende atto*, ciò che dà all'ente il vigore e la possibilità di essere ente. L'essere ha il carattere del rendere possibile (*Ermöglichung*), è condizione della possibilità. L'essere è, nella terminologia di Nietzsche, un *valore*. Dunque Platone ha pensato per la prima volta in valori? Questa opinione sarebbe affrettata. La concezione platonica dell'ἁγαθόν è essenzialmente distinta dal concetto nietzscheano di valore, tanto quanto la concezione greca dell'uomo lo è dalla moderna interpretazione dell'essere umano come soggetto. Ma la storia della metafisica prende il suo avvio dall'interpretazione platonica dell'essere come ἰδέα e ἁγαθόν, per giungere fino all'interpretazione dell'essere come volontà di potenza che pone valori e pensa tutto come valore. Per questo noi oggi pensiamo ancora esclusivamente secondo « idee » e « valori ». Per questo, il nuovo ordine della metafisica viene non solo inteso, ma messo in atto e instaurato come trasvalutazione di tutti i valori.

Tutte queste indicazioni non sono che perifrasi dell'unico fatto fondamentale, cioè che la distinzione di entità ed ente forma l'autentica impalcatura della metafisica. La caratterizzazione dell'essere come *a priori* dà a questa distinzione una impronta unica. Per questo, nelle differenti versioni dell'apriorità che, in conformità con l'interpretazione dell'essere, cioè al tempo stesso delle idee, vengono conseguite nelle singole posizioni metafisiche di fondo, è insito un filo conduttore per definire più precisamente il ruolo che svolge di volta in volta la distinzione di essere ed ente, senza mai essere propriamente pensata come tale. Certo, per capire le versioni dell'apriorità dell'essere, soprattutto nella metafisica moderna, e in connessione con ciò l'origine del pensiero del valore, bisogna pensare più decisamente a fondo, in un altro riguardo ancora, la dottrina platonica dell'ἰδέα quale carattere essenziale dell'essere.

L'essere come ἰδέα, come ἁγαθόν, come condizione

L'interpretazione dell'essere come ἰδέα impone subito di paragonare il coglimento dell'ente con il vedere. I

Greci, soprattutto dai tempi di Platone in poi, hanno appunto concepito il conoscere come una sorta di vedere (*sehen*) e di guardare (*schauen*); ciò è indicato nell'espressione ancor oggi usuale « il teoretico », nella quale sono presenti θέα, lo sguardo, e ὁρᾶν, vedere (teatro – *Schauspiel*). Si crede di fornire una spiegazione più profonda di questo stato di cose assicurando che i Greci avrebbero avuto una particolare predisposizione ottica e sarebbero stati « uomini tutto occhi ». È facile capire che questa spiegazione, tanto amata, non può essere una spiegazione. Ciò che si deve spiegare è perché i Greci illustrino il riferimento all'ente mediante il vedere. Ma ciò può avere la sua ragione sufficiente soltanto nell'interpretazione dell'essere che per i Greci è determinante. Poiché l'essere vuol dire: presenza e stabilità, il « vedere » è per eccellenza adatto a illustrare il coglimento di ciò che è presente e stabile. Nel vedere noi abbiamo infatti « di fronte », in un senso marcato, ciò che viene colto, a condizione che a fondamento del nostro vedere non vi sia già una interpretazione dell'ente. I Greci non hanno delucidato il rapporto con l'ente mediante il vedere perché erano « uomini tutto occhi », ma erano, se così si vuole, « uomini tutto occhi » perché esperivano l'essere dell'ente come presenza e stabilità.

Ci sarebbe qui da discutere la questione del perché nessun organo sensoriale, preso per sé, possa avere un primato sull'altro quando si tratta dell'esperienza dell'ente. Rimarrebbe da pensare che nessuna sensibilità può mai percepire degli enti *in quanto* enti. Verso la fine del sesto libro del grande dialogo sullo Stato Platone tenta di chiarire il rapporto del conoscere con l'ente conosciuto mettendo in corrispondenza questo rapporto con il vedere e il veduto. Supposto che l'occhio sia dotato della vista, e supposto che nelle cose siano presenti colori, la vista non può tuttavia vedere e i colori non possono diventare visibili se non si è inserito in tutto questo un terzo elemento che è destinato, secondo la sua essenza, a rendere possibili al tempo stesso il vedere e la visibilità. Ma questo terzo elemento è τὸ φῶς, la luce, la fonte della luce, il sole. Essa dona la luminosità nella quale le cose diventano visibili e gli occhi vedenti.

Le cose stanno in modo analogo nel caso del nostro conoscere in quanto coglimento dell'ente nel suo essere, cioè nell'ἰδέα. Il conoscere non sarebbe capace di cono-

scere, e l'ente non sarebbe in grado di essere conosciuto, cioè percepito come svelato, se non ci fosse un terzo elemento che concedesse a chi conosce la capacità di conoscere e al conosciuto la svelatezza. Ma questo terzo è ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα, « l'idea del bene ». Il « bene » ha la sua immagine corrispondente nel sole. Ma quest'ultimo non dona solo la luce, la quale, in quanto luminosità, rende possibili il vedere e la visibilità, quindi la svelatezza. Il sole dona al tempo stesso calore, e solo mediante il calore la vista e le cose visibili *diventano* « enti », in greco: ciò che può presentarsi, rispettivamente a suo modo, nello svelato. Corrispondentemente, anche l'« idea del bene » è ciò che dona non solo la « svelatezza », sul cui fondamento diventano possibili il conoscere e la conoscenza, ma Quello che rende possibili il conoscere, il conoscente e l'ente.

Per questo dell'ἀγαθόν si dice: ἔστι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρῶτης καὶ δυνάμει: « Il bene è anche per dignità e potenza, cioè per βασιλεία, regalità, al di là perfino dell'essere » – non soltanto al di là della svelatezza.

Che cosa intende qui Platone con l'ἀγαθόν, il « bene »? Tra gli interpreti vi sono molte controversie intorno a questa dottrina platonica. In età cristiana si è interpretato l'ἀγαθόν di Platone nel senso del *summum bonum*, cioè come *Deus creator*. Platone parla tuttavia dell'ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ, pensa l'ἀγαθόν come ἰδέα, addirittura come l'idea delle idee. Ciò è pensato in modo greco – e qui falliscono tutte le tecniche esegetiche teologiche e pseudoteologiche. Solo adesso, però, vengono alla luce le difficoltà oggettive del pensiero platonico: ἰδέα vuol dire essere; entità, οὐσία, è ἰδέα. Contemporaneamente si dice però: ἡ ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ è ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, « al di là anche dell'entità ». Ciò può significare soltanto che se l'ἀγαθόν rimane nel carattere fondamentale dell'ἰδέα, essa costituisce l'essenza autentica dell'entità.

In che cosa consiste questa essenza dell'entità, cioè, al tempo stesso, della visività dell'idea? La risposta è data da questa stessa « idea », se Platone la chiama ἀγαθόν. Noi diciamo il « bene » e pensiamo « bene », in termini cristiano-morali, nel senso di: buono, ordinato, conforme alla regola e alla legge. Nel senso greco, e ancora di Platone, ἀγαθόν significa l'idoneo, ciò che è idoneo a qualcosa e rende idoneo anche qualcos'altro. L'essenza dell'ἰδέα è di rendere idoneo, cioè di rendere possibile l'ente in quanto tale: cioè che si presenti nello svelato. Mediante l'in-

terpretazione platonica dell'ἰδέα come ἀγαθόν l'essere diventa ciò che rende idoneo l'ente a *essere* ente. L'essere si mostra nel carattere del rendere possibile e del condizionare. Viene qui compiuto il passo, decisivo per tutta la metafisica, mediante il quale il carattere di « *a priori* » dell'essere ottiene al tempo stesso la distinzione di essere condizione.

Ora, però, noi sappiamo che Nietzsche concepisce i *valori* come condizioni della possibilità della volontà di potenza, cioè del carattere fondamentale dell'ente. Nietzsche pensa essenzialmente l'entità dell'ente come condizione, come ciò che rende possibile, idoneo, come ἀγαθόν. Pensa l'essere senz'altro in modo platonico e metafisico – anche da rovesciatore del platonismo, anche da anti-metafisico.

Hanno dunque ragione coloro che concepiscono l'ἀγαθόν di Platone e in generale le « idee » come valori? Niente affatto. Platone pensa l'essere come οὐσία, come presenza e stabilità e come visività – e non come volontà di potenza. Può essere allettante equiparare ἀγαθόν e *bonum* a valore (cfr. *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, Mohr, Tübingen, 1916).^{*} Questa equiparazione non pensa a ciò che sta tra Platone e Nietzsche, vale a dire: all'intera storia della metafisica. In quanto Nietzsche concepisce i valori come condizioni, e precisamente come condizioni dell'« ente » in quanto tale (meglio: del reale, del diveniente), egli pensa l'essere come entità al modo di Platone. Con ciò, certo, ancora non è chiarito perché Nietzsche pensi queste condizioni dell'ente come « valori », e dia quindi un'altra interpretazione anche al carattere di *a priori* dell'essere. Con l'interpretazione platonica dell'essere come ἰδέα incomincia la filosofia in quanto metafisica. Mediante la determinazione platonica dell'essenza dell'ἰδέα nel senso dell'ἀγαθόν l'essere e la sua apriorità diventano interpretabili come ciò che rende possibile, come condizione della possibilità. La prefigurazione del pensiero del valore è attuata all'inizio della metafisica. Il pensare in valori diventa l'attuazione del compimento della metafisica. Ma l'idea stessa di valore non è meno estranea a Platone dell'interpretazione dell'uomo come « soggetto ».

^{*} Ora in *Frühe Schriften*, HGA, I, 189-412, trad. it. Martin Heidegger, *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, a cura di Albino Babolin, Laterza, Roma-Bari, 1974.

L'*a priori* non è una fattezze dell'essere, ma è esso stesso: ciò che è pre-cedente (*das Vor-Herige*) nella sua essenza, in quanto quest'ultima deve essere concepita in riferimento alla ἀλήθεια che le appartiene, se è vero che tale essenza deve essere pensata partendo da se stessa. Ma la ἀλήθεια viene pensata già all'inizio, in Parmenide e in Eraclito, partendo dal νοεῖν. Così l'*a priori* entra nella distinzione di un precedente e di un susseguente nel conoscere, cioè nell'apprendere. Parimenti, l'essere è in certo modo necessariamente esperito come ciò che più di tutto è, l'essere è το ὄντως ὄν, l'«ente» diventa invece il μὴ ὄν.

Visto in relazione a quell'ente vero e proprio (l'essere preso come ente), l'*a priori* diventa presto una proprietà; il che significa che la verità essenziale dell'essere in quanto φύσις - ἀλήθεια si è sottratta nella velatezza. Le «idee» vengono albergate nel pensiero di «Dio» e infine nella *perceptio*. L'ἰδέα è allora essa stessa qualcosa che viene messo in un ordine e, in base a tale ordine, contraddistinto come πρότερον. Quest'ordine si determina come la *distinzione* di essere ed ente. In riferimento a tale ordine, guardando dall'essere, quest'ultimo è l'anteriore per l'ente, poiché, in quanto ἰδέα, è *condizionante*. Entro la distinzione mediante la quale l'essere è diventato il «visibile», l'ente diventa contemporaneamente, per il cogliimento, l'«anteriore» riguardo alla notorietà e alla conoscenza.

Pensato in modo più essenziale, però, l'essere come φύσις non ha affatto bisogno di un «ordine» in base al quale decidere del suo prima e poi, del suo precedente e susseguente; infatti, è in se stesso il venire-fuori (*Her-vor-gehen*) nella sua radura, è, in quanto ciò che viene-fuori (*das Her-vor-ige*), il pre-cedente (*das Vor-herige*), ciò che da lui stesso si presenta essenzialmente nella radura e, solo attraverso quest'ultima, si dirige all'uomo.

Sarebbe questa l'occasione per definire la posizione metafisica di fondo di Aristotele, ma a tal fine non basta davvero l'usuale contrapposizione a Platone; Aristotele tenta infatti ancora una volta, seppure passando per la metafisica di Platone, di pensare l'essere nel modo inizialmente greco e, per così dire, di ritornare su quel passo compiuto da Platone con l'ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ, mediante il quale l'entità riceve la connotazione di ciò che ha il carattere di condizioné e di ciò che rende possibile, ossia il

carattere della δύναμις. Contrariamente a ciò Aristotele – se così si può dire – pensa l'essere in modo più greco di Platone come ἐντελέχεια (cfr. *Vom Wesen und Begriff der φύσις. Aristoteles, Physik B 1* «Il Pensiero», III, 1958, pp. 129-56, 265-89).^{*} Che cosa ciò significhi non lo si può dire in poche parole. Facciamo notare solo che Aristotele non è né un platonico fallito, né un precursore di Tommaso d'Aquino. La sua opera filosofica non si esaurisce nemmeno nel non senso, sovente attribuitogli, di avere calato le idee di Platone dal loro essere in sé e di averle inserite nelle cose stesse. La metafisica di Aristotele, malgrado la distanza dall'inizio della filosofia greca, è in aspetti essenziali ancora una volta una sorta di slancio all'indietro, entro il pensiero greco, per tornare all'inizio. Che Nietzsche – a prescindere dai pensieri sull'essenza della tragedia – non sia mai arrivato ad avere, in corrispondenza con il suo rapporto mai interrotto con Platone, un intimo riferimento alla metafisica di Aristotele, è un dato di fatto abbastanza importante per essere pensato a fondo secondo i suoi fondamenti essenziali.

*L'interpretazione dell'essere come ἰδέα
e il pensiero del valore*

Secondo la dottrina di Platone l'essere è ἰδέα, visività, la presenza come aspetto. Ciò che sta in tale aspetto diventa ed è, in quanto vi si presenta, un ente. Per il fatto però che l'idea suprema è contemporaneamente concepita come ἀγαθόν, l'essenza di tutte le idee subisce una interpretazione decisiva. L'idea in quanto tale, cioè l'essere dell'ente, riceve il carattere di ἀγαθοειδές, di ciò che rende idoneo a... – che rende idoneo l'ente a essere un ente. L'essere riceve il tratto essenziale di ciò che rende possibile. Con ciò, e d'ora innanzi, cioè con l'inizio della metafisica, si insinua nell'interpretazione dell'essere una peculiare ambiguità. L'essere è in certo modo la pura presenza e, al tempo stesso, il rendere possibile l'ente. Quindi, non appena si fa avanti l'ente stesso attirando e reclamando a sé ogni comportamento dell'uomo, l'essere de-

^{*} Ora in *Wegmarken*, HGA, IX, 239-301, trad. it. *Sull'essenza e sul concetto della φύσις. Aristotele, Fisica, B 1*, in M. Heidegger, *Segnavia*, cit. pp. 193-255.

ve retrocedere in favore dell'ente. Certo, esso rimane ancora ciò che rende possibile e in tal senso ciò che è precedente, l'*a priori*. Sennonché, questo *a priori*, per quanto non lo si possa negare e togliere di mezzo, non ha affatto il peso di *ciò che* esso di volta in volta rende possibile, dell'ente stesso. L'*a priori*, all'inizio e nell'essenza ciò che è precedente, diventa così il susseguente, ciò che, rispetto alla supremazia dell'ente, viene tollerato come condizione della possibilità dell'ente.

L'ambiguità dell'essere come idea (pura presenza e rendere possibile) si annuncia anche nel fatto che attraverso l'interpretazione dell'essere (φύσις) come ἰδέα risuona il riferimento al «vedere», al conoscere dell'uomo. L'essere, essendo il visivo, è presenza, ma contemporaneamente ciò che l'uomo si pone sott'occhio.

Ma che cosa succede quando giunge l'attimo in cui l'uomo si libera per se stesso come quell'ente che rappresenta, portando tutto dinanzi a sé come al tribunale della stabilizzazione? L'ἰδέα diventa allora la *perceptum* della *perceptio*; diventa quello che il rap-presentare dell'uomo porta dinanzi a sé, e precisamente come ciò che rende possibile, nella sua rappresentatezza, quel che è da rap-presentare. Ora, l'essenza dell'ἰδέα muta passando dalla visività e dalla presenza nella rap-presentatezza per colui che rappresenta e per suo tramite. La rappresentatezza in quanto enticità rende possibile il rappresentato in quanto ente. La rappresentatezza (l'essere) diventa la condizione della possibilità di ciò che è rap-presentato e fornito (*das Vor- und Zugestellte*) e che così sta, cioè dell'oggetto. L'essere (l'idea) diventa la condizione della quale colui che rap-presenta, il soggetto, dispone e deve disporre, se devono potergli stare di fronte oggetti. L'essere viene concepito come sistema di condizioni necessarie di cui il soggetto, e precisamente in vista dell'ente in quanto è ciò che è oggettivo, deve fin dall'inizio tenere conto in base al suo rapporto con l'ente. Condizioni di cui si deve necessariamente *tenere conto*: e perché un giorno non si dovrebbe chiamarle «valori», «i» valori, e metterle in conto come valori?

L'origine essenziale del pensiero del valore, dall'essenza originaria della metafisica, dall'interpretazione dell'essere come ἰδέα e dell'ἰδέα come ἀγαθόν, è ora chiarita.

Vediamo che, nella storia della provenienza del pensiero del valore, il mutamento dell'ἰδέα nella *perceptio* di-

venta decisivo. Soltanto attraverso la metafisica della soggettività il tratto essenziale dell'ἰδέα dapprima ancora velato e tenuto riservato – il fatto di essere ciò che rende possibile e che condiziona – viene portato allo scoperto e quindi messo in gioco senza inibizioni. Il nucleo più intimo della storia della metafisica moderna consiste nel processo attraverso il quale l'essere acquisisce l'incontestato tratto essenziale di essere condizione della possibilità dell'ente, vale a dire, in termini moderni, del rap-presentato, ossia di ciò che sta di fronte, cioè degli oggetti. Il passo decisivo in questo processo lo compie la metafisica di Kant. Nella metafisica moderna, non solo dal punto di vista cronologico, ma anche da quello della storia essenziale, la metafisica di Kant è, nel modo in cui in essa l'inizio cartesiano è assunto e trasformato nel confronto con Leibniz, il *centro*. La posizione metafisica di fondo di Kant è enunciata nella tesi che lo stesso Kant definisce, nella *Critica della ragione pura*, come il principio supremo della sua fondazione della metafisica. La tesi afferma:

«Le condizioni della *possibilità dell'esperienza* in generale sono al tempo stesso condizioni della *possibilità degli oggetti dell'esperienza*» (A 158, B 197).*

Vengono qui denominate «condizioni della possibilità», in modo esplicito e determinante, quelle che Aristotele e Kant chiamano «categorie». Secondo la delucidazione di questo nome, data in precedenza, si intendono per categorie le determinazioni essenziali dell'ente in quanto tale, cioè l'entità, l'essere; quelle che Platone concepisce come «idee». L'essere è, secondo Kant, condizione della possibilità dell'ente, è l'entità di quest'ultimo. Qui entità ed ente vogliono dire, corrispondentemente alla posizione di fondo dell'età moderna, rappresentatezza, oggettività (*Gegenständlichkeit, Objektivität*). Il principio supremo della metafisica di Kant dice: le condizioni della possibilità del rap-presentare il rap-presentato sono al tempo stesso, cioè non sono altro che, condizioni della possibilità del rappresentato. Esse costituiscono la rappresentatezza; ma questa è l'essenza dell'oggettività e quest'ultima l'essenza dell'essere. Il principio dice: l'essere è rap-presentatezza. Rap-presentatezza è però l'essere

* I. Kant, *Critica della ragione pura*, a cura di G. Colli, cit., p. 234.

fornito (*Zugestelltheit*) in modo tale che ciò che rappresenta può essere sicuro di ciò che è così portato sul posto e a stare (*das so zur Stelle und in den Stand Gebrachte*). La sicurezza è cercata nella *certezza*. Questa determina l'essenza della *verità*. Il fondamento della verità è il rappresentare, cioè il « pensare » nel senso dell'*ego cogito*, ossia del *cogito me cogitare*. La verità come rappresentatezza dell'oggetto, l'oggettività, ha il suo fondamento nella soggettività, nel rappresentare che si rappresenta; ma questo, perché il rappresentare stesso è l'essenza dell'essere.

L'uomo, però, è in quanto rappresenta in tal modo, cioè in quanto essere razionale. La logica come spiegamento essenziale del « logos », inteso nel senso del rappresentare che unisce, è l'essenza dell'entità e il fondamento della verità come oggettività.

Kant non ripete semplicemente ciò che, già prima di lui, Descartes ha pensato. Solo Kant pensa in modo trascendentale, e concepisce esplicitamente e consapevolmente ciò che Descartes pose come inizio del domandare nell'orizzonte dell'*ego cogito*. Mediante l'interpretazione kantiana dell'essere, l'entità dell'ente è pensata esplicitamente, per la prima volta, nel senso di « condizione della possibilità » e in tal modo è sgomberata la via affinché si sviluppi nella metafisica di Nietzsche il pensare per valori. Tuttavia, Kant non pensa ancora l'essere come valore. Ma non pensa nemmeno più l'essere come *ἰδέα* nel senso di Platone.

Nietzsche determina l'essenza del valore facendone la condizione della conservazione e del potenziamento della volontà di potenza, e precisamente in modo che queste condizioni siano poste dalla volontà di potenza stessa. La volontà di potenza è il carattere fondamentale dell'ente nel suo insieme, l'« essere » dell'ente, e ciò nel senso lato che ammette come essere anche il divenire, se è vero che il divenire « non è un nulla ».

Il pensare metafisico in valori, cioè l'interpretazione dell'essere come condizione della possibilità, viene preparato nei suoi tratti essenziali in diversi stadi: mediante l'inizio della metafisica in Platone (*οὐσία* come *ἰδέα*, *ἰδέα* come *ἀγαθόν*), attraverso il mutamento in Descartes (*ἰδέα* come *perceptio*) e a opera di Kant (essere come condizione della possibilità dell'oggettività degli oggetti). Nondimeno, queste indicazioni non sono sufficienti a rendere

completamente visibile, anche soltanto nei tratti fondamentali, l'origine metafisica del pensare per valori.

Certo, ora è chiaro in che misura l'essere poté giungere ad avere il ruolo del « rendere possibile » e della « condizione della possibilità ». Sennonché, perché e come le « condizioni della possibilità », l'entità, diventano valori? Perché tutto ciò che è condizione e rende possibile (senso, fine, scopo, unità, ordine, verità) giunge ad avere il carattere del valore? Questa domanda sembra rendersi superflua da sola, non appena rammentiamo che Nietzsche interpreta l'essenza del valore nel senso di essere *condizione*. « Valore » è allora soltanto un nome diverso per « condizione della possibilità », per *ἀγαθόν*. Ma, anche come tale, esso richiede ancora la fondazione del suo emergere e della preminenza che ha ovunque nel pensiero di Nietzsche. Un nome cela sempre in sé una interpretazione. Il concetto nietzscheano di valore pensa, certo, ciò che è condizione, ma non pensa soltanto questo, né lo pensa più nel senso dell'*ἀγαθόν* di Platone e della « condizione della possibilità » di Kant.

Nel « valore » sono pensati come tali ciò che è stimato (*das Geschätzte*) e il risultato della stima (*das Er-schätzte*). Il tenere-per-vero, quindi il prendere e porre come un « valore », è lo stimare. Quest'ultimo, però, vuol dire al tempo stesso fare oggetto di stima (*Ab-schätzen*) e paragonare. Spesso crediamo che lo « stimare » sia soltanto (per esempio nello stimare una distanza) l'approssimativo stabilire e definire una relazione tra cose, rapporti, esseri umani, a differenza del calcolo esatto. In verità, però, a fondamento di ogni « calcolare » (nel senso rigoroso della « valutazione » [*Aus-« wertung »*] aritmetica) sta uno stimare.

Questo essenziale stimare è il contare, e a questa parola diamo *quel* significato che indica un comportamento fondamentale: contare come il fare conto *su* qualcosa (*das Rechnen auf etwas*): « contare » (« *zählen* ») su un essere umano, essere certi del suo atteggiamento e della sua disponibilità; contare come il tenere conto *di* qualcosa (*das Rechnen mit etwas*): considerare i fattori e le circostanze. Calcolare il risultato (*Er-rechnen*) vuol dire poi postulare ciò a cui deve arrivare tutto quello su cui si fa conto e di cui si tiene conto. Il contare così inteso è il porre condizioni che poggia solo su se stesso, talché le condizioni condizionano l'essere dell'ente, e ciò che pone condi-

zioni è esso stesso in quanto siffatto contare e si assicura in quanto tale in mezzo all'ente nel suo insieme e quindi assicura il suo rapporto con questo ente e, infine, assicura se stesso e il suo rapporto *partendo dall'ente*. Il contare, inteso essenzialmente, diventa così il rap-presentare e fornire (*Vor- und Zu-stellen*) la condizione della possibilità dell'ente, cioè dell'essere. Questo « contare » essenziale rende possibili e necessari il programmare e il contare nel senso meramente « calcolativo ». Il contare essenziale è il carattere fondamentale dello stimare, mediante il quale ogni risultato dello stimare e ogni cosa stimata, in quanto condizione, hanno il carattere del « valore ».

Ma quand'è che il rap-presentare l'essere dell'ente diventa un contare e uno stimare essenziali? Quand'è che le « condizioni » diventano il risultato dello stimare (*das Er-schätzte*) e ciò che è stimato (*das Ge-schätzte*), cioè valori? Soltanto quando il rap-presentare l'ente in quanto tale diventa quel rap-presentare che si basa incondizionatamente su se stesso e che deve stabilire da sé e per sé tutte le condizioni dell'essere. Soltanto quando il carattere fondamentale dell'ente è diventato di una essenza tale da esigere esso stesso il contare e lo stimare come necessità essenziali dell'essere dell'ente. Ciò accade là dove il carattere fondamentale dell'ente in quanto volontà di potenza diventa manifesto. La volontà di potenza è l'essenza della volontà. Nietzsche dice nel 1884: « In ogni volontà v'è uno *stimare* — » (XIII, n. 395 [VII, II, 113]). In precedenza, partendo dal compimento essenziale della volontà di potenza, si è mostrato in quale misura quest'ultima sia di per sé estimatrice-di-valori (*wert-schätzend*). Ora, dall'essenza dello stimare in quanto contare incondizionato, è risultata l'essenziale coappartenenza con la volontà di potenza.

Il progetto dell'essere in quanto volontà di potenza

Come si giunge al progetto dell'essere in quanto volontà di potenza? Posto che ogni progetto dell'essere sia un progetto gettato, in modo tale che l'essere dispone ciò che è essenzialmente presente della sua verità (*das Wesende seiner Wahrheit*), allora la risposta alla domanda suscitata finisce per equivalere all'esperienza della più occulta storia dell'essere. A una siffatta esperienza noi siamo po-

co preparati. Per questo, la risposta cercata può essere rimpiazzata soltanto da indicazioni che quasi non si distinguono da un resoconto storiografico sulle diverse interpretazioni dell'essere dell'ente, mentre, nei modi e negli intenti, esse mettono in atto una meditazione storica sulla storia della verità dell'ente.

Nell'interpretazione platonica dell'entità dell'ente come *idéa* manca ogni traccia di una esperienza dell'essere come « volontà di potenza ». Ma anche la fondazione cartesiana della metafisica sul rappresentare in quanto *sub-iectum* sembra solo apportare una reinterpretazione dell'*idéa* che trasforma quest'ultima nell'*idea* come *perceptio* e sembra solo pensare l'essere come rap-presentatezza; in ciò la certezza diventa essenziale, ma manca ugualmente il carattere della volontà di potenza. Quanto sia univoco il modo in cui il progetto dell'entità come rap-presentatezza cerchi di sviluppare l'essenza di quest'ultima, e non sappia niente di una volontà di potenza, è testimoniato dalla dottrina kantiana dell'oggettività degli oggetti. La soggettività trascendentale è l'intimo presupposto per l'incondizionata soggettività della metafisica di Hegel, nella quale l'« idea assoluta » (l'apparire-a-se-stesso dell'incondizionato rap-presentare) costituisce l'essenza della realtà.

Allora in Nietzsche la volontà di potenza non entra nella metafisica di colpo, senza una provenienza storica, come una interpretazione arbitraria dell'ente nel suo insieme? Noi ricordiamo però che Nietzsche stesso spiega la tesi di Descartes in base alla volontà di verità, e quest'ultima come una specie della volontà di potenza. Di conseguenza, la metafisica di Descartes è già una metafisica della volontà di potenza, solo in modo inconsapevole. Sennonché, la domanda non chiede se la volontà di certezza possa essere interpretata come volontà di potenza e possa così essere annoverata, nel calcolo storiografico, come uno stadio preliminare della volontà di potenza. La domanda che rimane è se l'essere come rap-presentatezza, secondo il suo contenuto essenziale, sia uno stadio preliminare della volontà di potenza, la quale, esperita come carattere fondamentale dell'ente, consenta poi di spiegare la certezza come volontà di fissare e quest'ultima come una specie della volontà di potenza. « Idea », « rap-presentatezza », oggettività non contengono in sé niente della volontà di potenza.

Ma non è nel rappresentare, e per suo mezzo, che la rap-presentatezza è ciò che è? Il rap-presentare non è diventato visibile come l'essenza di fondo della *soggettività* del *subiectum*? Certo; ma in modo pienamente essenziale (*vollwesentlich*) soltanto quando riconoscemmo in quale misura la soggettività fosse diventata non solo il fondamento determinante dell'ente come oggettività (*Objektivität, Gegenständlichkeit*), ma al tempo stesso anche il fondamento essenziale dell'ente nella sua realtà effettiva (*Wirklichkeit*). Soltanto se pensiamo l'entità come *Wirklichkeit* (realtà effettiva) si apre una connessione con *Wirken* (effettuare, operare) ed *Erwirken* (ottenere come effetto), cioè con l'ottenere il potere (*das Ermächtigen zur Macht*) quale essenza della volontà di potenza. In tal modo, di conseguenza, sussiste un riferimento interno tra l'entità come soggettività e l'entità come volontà di potenza. Dobbiamo unicamente pensare che soltanto nella metafisica di Leibniz la metafisica della soggettività compie il suo inizio decisivo. Ogni ente è *subiectum*, monade. Ogni ente è però anche un *objectum, Gegenstand*, determinato dal *subiectum*. Mediante la soggettività l'entità dell'ente diventa ambigua. L'essere significa oggettività e al tempo stesso realtà effettiva; l'una cosa sta per l'altra, entrambe si coappartengono. L'essenza della realtà effettiva (*Wirklichkeit*) è l'efficacia (*Wirksamkeit*), *vis*; l'essenza dell'oggettività in quanto rap-presentatezza è la visività (*ιδέα*). Leibniz mette l'interpretazione del *subiectum* (della *substantia* come *monas*), nel senso della *vis primitiva activa* (*Wirksamkeit*, efficacia), in riferimento, e al tempo stesso in risalto, rispetto alla distinzione medioevale di *potentia* e *actus*, anche se in modo che la *vis* non sia né *potentia* né *actus*, ma contemporaneamente entrambi in modo più originario – come unità di *perceptio* e *appetitus*. La distinzione di *potentia* e *actus* rimanda alla distinzione di Aristotele tra *δύναμις* ed *ἐνέργεια*. Per di più, Leibniz stesso rinvia più volte esplicitamente alla connessione tra la *vis primitiva activa* e l'«entelechia» di Aristotele.

Sembra così trovato il filo storico (o solo storiografico?) da seguire per poter documentare la provenienza storica del progetto dell'ente come volontà di potenza. Finora abbiamo concepito la metafisica in modo troppo esclusivo come platonismo e abbiamo così sottovalutato l'influenza storica non meno essenziale della metafisica di Aristotele. Il concetto metafisico fondamentale di que-

st'ultimo, l'ἐνέργεια, l'«energia», accenna appunto in modo assai «energico» alla volontà di potenza. Della potenza è propria l'«energia». Ma rimane da domandare se l'«energia» così intesa colga, anche solo minimamente, l'essenza dell'ἐνέργεια di Aristotele. Rimane da domandare se non sia proprio il rimando dello stesso Leibniz alla connessione tra *vis* ed ἐνέργεια a trasformare l'essenza greca dell'ἐνέργεια interpretandola nel senso della soggettività moderna, dopo che l'ἐνέργεια aristotelica ha già subito, attraverso l'interpretazione medioevale come *actus*, la prima trasformazione. Ma più essenziale dell'intellezione di queste trasformazioni e dell'«influenza» («*Wirkung*») del pensiero aristotelico nella metafisica occidentale, che esse supportano, rimane questo: nell'essenza dell'ἐνέργεια è ancora originariamente tenuto insieme ciò che più tardi si separò e si alternò come oggettività e realtà effettiva, consolidandosi nelle determinazioni essenziali dell'entità della metafisica moderna. La connessione storico-essenziale tra l'ἐνέργεια e la volontà di potenza è più occulta e più ricca di quanto sembrerebbe dalla corrispondenza esteriore tra «energia» (forza) e «potenza». Vi si può per ora accennare in modo soltanto sommario.

A opera di Leibniz tutto l'ente diventa «di tipo soggettivo», cioè in sé rappresentante-appetente e quindi efficace (*wirk-sam*). Direttamente e indirettamente (attraverso Herder) la metafisica di Leibniz ha influenzato l'«umanesimo» tedesco (Goethe) e l'idealismo (Schelling e Hegel). In quanto l'idealismo si fondava soprattutto sulla soggettività trascendentale (Kant), pensando contemporaneamente in termini leibniziani, l'entità dell'ente venne qui pensata – mediante una peculiare fusione e radicalizzazione nell'incondizionato – al tempo stesso come oggettività e come efficacia. L'efficacia (realtà effettiva) è concepita come volontà consapevole (sapere volontario), cioè come «ragione» e «spirito». L'opera capitale di Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, riunisce, con una esegesi molto esteriore e piatta della filosofia di Platone e di Kant, tutti gli indirizzi fondamentali dell'interpretazione occidentale dell'ente nel suo insieme, sradicando e abbassando tutto al livello di una comprensibilità che inclina all'emergente positivismo. L'opera capitale di Schopenhauer divenne per Nietzsche l'autentica «fonte» che diede forma e indirizzo ai suoi

pensieri. Nietzsche non ha tuttavia ricavato il progetto dell'ente come « volontà » dai « libri » schopenhaueriani. Schopenhauer riuscì ad « avvincere » il giovane Nietzsche solo perché le esperienze fondamentali del pensatore che stava destandosi trovarono in questa metafisica i primi inevitabili sostegni.

Le esperienze fondamentali del pensatore, a loro volta, non scaturiscono né dalla sua predisposizione né dalla sua formazione, ma accadono provenendo dalla verità essenzialmente presente dell'essere, e l'essere passato di proprietà (*übereignet*) alla regione di tale verità costituisce ciò che è noto altrimenti, in termini esclusivamente storico-biografici e antropopsicologici, come l'« esistenza » di un filosofo.

Che l'essere dell'ente diventi potente come volontà di potenza non è la conseguenza dell'emergere della metafisica di Nietzsche. Piuttosto, il pensiero di Nietzsche dovette inserirsi nella metafisica perché l'essere fece rilucere la propria essenza come volontà di potenza, come ciò che nella storia della verità dell'ente doveva essere concepito venendo progettato come volontà di potenza. L'accadere fondamentale di questa storia fu, da ultimo, il mutamento dell'entità nella soggettività.

Siamo qui inclini a domandare: la soggettività incondizionata nel senso dell'illimitato contare è il fondamento per l'interpretazione dell'entità come volontà di potenza? Oppure, all'inverso, è il progetto dell'entità come volontà di potenza a essere il fondamento della possibilità per il dominio della soggettività incondizionata del « corpo », mediante il quale soltanto le autentiche efficienze della realtà effettiva vengono messe allo scoperto? In verità questo *aut-aut* resta insufficiente. Entrambe le ipotesi sono vere e nessuna coglie nel segno, e nemmeno l'una e l'altra insieme riescono a entrare nella storia dell'essere che conferisce a tutta la storia della metafisica – in quanto autentica storicità – ciò che è essenziale (*das Wesende*).

Solo quest'unica cosa vorremmo imparare a presagire, cioè che l'essere, mediante lui stesso, è essenzialmente (*west*) come volontà di potenza e dal pensiero esige perciò di attuarsi, nel senso di questo essere essenziale (*Wesen*), come stimare, cioè di fare conto incondizionatamente su, di e in base a condizioni, cioè di pensare in valori.

Ma dobbiamo tenere presente, nel pensare, anche l'al-

tra cosa, cioè come l'essere, in quanto volontà di potenza, scaturisca dalla determinatezza essenziale dell'*idea* e porti quindi in sé la distinzione di essere ed ente, ma in modo siffatto che la distinzione, come tale non domandata, forma l'orditura fondamentale della metafisica. Finché non esteriorizziamo la metafisica facendone una opinione dottrinale, la esperiamo come l'orditura « ordita » dall'essere (*das vom Sein « gefügte » Gefüge*) della distinzione dell'essere e dell'ente. Perfino là dove l'« essere », nell'interpretazione, viene dissolto in una astrazione vuota ma necessaria e appare poi in Nietzsche (VIII, 78 [VI, III, 71]) come l'« ultimo fumo della svaporante realtà » (del *ὄντως ὄν* di Platone), regna ancora la distinzione di essere ed ente – non nei ragionamenti del pensatore, ma nell'essenza della storia nella quale lui stesso, pensando, è e deve essere.

La distinzione di essere ed ente e la natura dell'uomo

Non possiamo sottrarci alla distinzione di essere ed ente neppure quando crediamo di rinunciare a pensare metafisicamente. Ovunque e costantemente, in ogni comportarci in rapporto all'ente, di qualunque specie e qualunque rango, di qualunque certezza e qualunque accessibilità esso sia, noi andiamo e stiamo sul sentiero di questa distinzione che ci porta dall'ente all'essere e dall'essere all'ente. Per questo, in ciò che Kant dice della « metafisica » è insita una intuizione essenziale: « e così, una qualche metafisica è realmente esistita sempre in tutti gli uomini, non appena la ragione si è estesa in essi sino alla speculazione, e una qualche metafisica esisterà sempre negli uomini » (Introduzione alla seconda edizione della *Critica della ragione pura*, B 21).^{*} Kant parla della ragione, della sua estensione fino alla « speculazione », cioè della ragione teoretica, del rappresentare in quanto esso si accinge a disporre sull'entità di tutti gli enti.

Quello che qui Kant dice della metafisica in quanto « speculazione » formatasi e formantesi della ragione, cioè che essa è una « disposizione naturale » (B 22),^{**} vale ancor più di ciò su cui si fonda ogni metafisica. Questo

^{*} I. Kant, *Critica della ragione pura*, a cura di G. Colli, cit., p. 64.

^{**} *Loc. cit.*

fondamento è la distinzione di essere ed ente. Forse questa distinzione è l'autentico fulcro della disposizione della natura umana alla metafisica. Ma allora la distinzione sarebbe qualcosa di «umano»? E perché mai questa distinzione non dovrebbe essere nulla di «umano»? Questo stato di cose potrebbe spiegare nel migliore dei modi, e in via definitiva, la possibilità e la necessità dell'esigenza sollevata da Nietzsche secondo la quale i filosofi dovrebbero prendere finalmente sul serio l'antropomorfizzazione di tutto ciò che è.

Se la disposizione metafisica naturale dell'uomo e il fulcro di questa distinzione sono quella tale distinzione di essere ed ente da cui scaturisce la metafisica, allora, con il ricorso a questa distinzione, abbiamo guadagnato l'origine della metafisica e, al tempo stesso, un concetto più originario della metafisica.

Quello a cui dapprima miravamo domandando in modo indeterminato, cioè il rapporto dell'uomo con l'ente, altro non è, nel suo fondamento, se non la distinzione dell'essere e dell'ente che appartiene alla disposizione naturale dell'uomo; infatti, solo poiché distingue in siffatto modo, l'uomo può, alla luce dell'essere così distinto, rapportarsi all'ente, cioè stare in rapporto con l'ente, vale a dire: essere determinato metafisicamente e mediante la metafisica.

Ma — questa distinzione di essere ed ente è la disposizione naturale e addirittura il fulcro della disposizione naturale dell'uomo? Che cosa è mai l'uomo? In che cosa consiste la «natura» umana? Che cosa significa, qui, natura, e che cosa uomo? Da dove e come deve essere determinata la natura umana? Se vogliamo documentare l'esistenza nella natura dell'uomo della disposizione alla metafisica, se addirittura dobbiamo esibire quale fulcro di questa disposizione la distinzione di essere ed ente, dobbiamo produrre questa definizione essenziale della natura umana.

Ma potremo mai definire l'essenza dell'uomo (della sua natura) senza considerare la distinzione di essere ed ente? Questa distinzione risulta solo in quanto conseguenza della natura dell'uomo? Oppure la natura e l'essenza dell'uomo si determinano precedentemente e in generale sul fondamento di questa distinzione e muovendo da essa? Nel secondo caso la distinzione non sarebbe un «atto» tra gli altri che l'uomo, che già è, compie-

rebbe una qualche volta, bensì l'uomo potrebbe essere in quanto uomo soltanto mantenendosi in questa distinzione, venendo da essa sorretto. Allora l'essenza dell'uomo dovrebbe essere costruita su una «distinzione». Non è questo un pensiero fantasioso? Non è senz'altro fantasioso, dacché questa stessa distinzione, indefinita nell'essenza, sarebbe per così dire costruita come un castello in aria?

Abbiamo almeno il sentore di giungere qui nella regione, forse soltanto nell'estrema regione marginale, di una domanda decisiva che la filosofia sinora ha evitato, ma che, in fondo, non poteva nemmeno evitare; giacché, per potere evitare questa domanda circa la distinzione, la filosofia dovrebbe averla già incontrata prima. Abbiamo forse il sentore che dietro la confusione e l'agitazione che si fanno largo nel «problema» dell'antropomorfismo stia la suddetta domanda decisiva, la quale, come ogni domanda della sua specie, cela in sé una determinata ricchezza essenziale di questioni fra loro concatenate. Vogliamo porre ancora una volta questa domanda limitandoci a ciò che per il nostro compito è la cosa più vicina:

Tutta la metafisica ha il proprio fondamento nella distinzione di essere ed ente?

Che cosa è questa distinzione?

È questa distinzione che ha il proprio fondamento nella natura dell'uomo oppure è la natura dell'uomo che si fonda su questa distinzione?

Questo stesso *aut-aut* è insufficiente?

Che cosa significa qui, ogni volta, avere il proprio fondamento o fondarsi?

Perché pensiamo qui in fondamenti e domandiamo del «fondamento»?

Non è anche questo, ossia ciò che ha carattere di fondamento (*das Grundhafte*), un tratto essenziale dell'essere? Dunque in tutte queste interrogazioni domandiamo del rapporto dell'uomo con l'essere, insormontabile in qualsiasi domanda eppure non ancora raggiunto in nessuna domanda? Infatti, noi ci troviamo sempre subito costretti a prendere l'uomo per qualcosa di dato, come natura presente lì davanti, a cui poi imponiamo quel rapporto all'essere. A ciò corrisponde l'inevitabilità dell'antropomorfismo il quale, dalla metafisica della soggettività, ha addirittura ricevuto la sua giustificazione metafisica. Con ciò l'essenza della metafisica non diventa inviola-

bile come quella regione che nessun domandare filosofico può oltrepassare? La metafisica può al massimo riferirsi ancora a se stessa e così in ultima istanza bastare, da parte sua, all'essenza della soggettività.

Questa meditazione della metafisica sulla metafisica sarebbe allora «la metafisica della metafisica». Di ciò parla in effetti quel pensatore che nella storia della metafisica moderna tra Descartes e Nietzsche assume una posizione che non può essere descritta con poche parole.

Kant riconduce la metafisica, in quanto «disposizione naturale», alla «natura dell'uomo». Come se la «natura dell'uomo» fosse determinata in modo univoco! Come se la verità di questa determinazione e la fondazione di questa verità fossero del tutto improblematiche! Ora, però, possiamo indicare che lo stesso Kant (cfr. *Kant und das Problem der Metaphysik*, Cohen, Bonn, 1929, pp. 197 sgg.; seconda edizione, Klostermann, Frankfurt a.M., 1951, pp. 185 sgg.)* vuole che le domande fondamentali della metafisica, e della filosofia in generale, siano esplicitamente ricondotte alla domanda: «Che cosa è l'uomo?». Con una interpretazione rettammente condotta della filosofia kantiana possiamo perfino mostrare che Kant analizza la «natura interiore» dell'uomo facendo uso della distinzione dell'essere e dell'ente, e che rivendica come essenza della ragione umana qualcosa che accenna in direzione di questa distinzione. Kant dimostra infatti che, e come, l'intelletto umano pensa fin dall'inizio, *a priori*, in categorie, e che per mezzo di esse è resa possibile una oggettività degli oggetti e una «conoscenza oggettiva».

Eppure – Kant non domanda che ne sia di questo pensare in categorie; prende questo pensiero come fatto della ragione umana, cioè della natura dell'uomo, che anche per lui si definisce nel senso dell'antica tradizione con l'indicazione: *homo est animal rationale* – l'uomo è un essere vivente razionale.

Ma la ragione è concepita, da Descartes in poi, come *cogitatio*. La ragione è la facoltà dei «principi», una facoltà di rappresentare fin dall'inizio ciò che determina ogni rappresentabile nella sua rappresentatezza, l'essere dell'ente. La ragione sarebbe allora la facoltà della distin-

zione dell'essere e dell'ente. E poiché la ragione contrassegna l'essenza dell'uomo, ma questi, pensato in termini moderni, è soggetto, la distinzione di essere ed ente – già la facoltà relativa – si svela come una proprietà e forse come la dotazione fondamentale della soggettività. Infatti, l'essenza *del subiectum*, che viene a essere contraddistinta all'inizio della metafisica moderna, è la rappresentazione stessa nella sua piena essenza: «ragione» (*ratio*) non è che un nome diverso per *cogitatio*.

Tuttavia, con queste riflessioni non ci siamo mossi dalla posizione in cui stavamo. Stiamo nella regione della domanda non ancora decisa, anzi, ancora da domandare, che in forma abbreviata suona così:

È la distinzione di essere ed ente che ha il proprio fondamento nella natura dell'uomo, cosicché questa natura può essere contrassegnata in base a tale distinzione, oppure è la natura dell'uomo che si fonda su questa distinzione? Nel secondo caso la distinzione stessa non sarebbe più nulla di «umano» e non potrebbe essere collocata in una «facoltà dell'uomo», né in una «potenza» né in un «atto». Questo tipo di collocazione è diventato sempre più corrente per il pensiero moderno, cosicché alla fine quest'ultimo proclama l'antropomorfismo o il «biologismo», o comunque si voglia denominare questo modo di pensare, come la verità assoluta che risulta lampante anche all'uomo più spensierato.

Dipende dalla soluzione della menzionata domanda decisiva in che modo, e in quale riguardo, noi otteniamo un concetto più originario della metafisica. Solo adesso si vede che cosa si cerca con un tale concetto di metafisica: non un concetto migliorato o «più radicale», come se il «radicalismo» avesse già sempre, di per sé, un peso maggiore. Cerchiamo piuttosto di penetrare nel fondamento della metafisica, perché vi vogliamo esperire la distinzione di essere ed ente, più precisamente ciò che la distinzione stessa in quanto tale regge in sé: il rapporto dell'uomo con l'essere.

Potremo domandare rettammente la domanda decisiva soltanto se prima esperiremo più chiaramente ciò che è chiamato «distinzione di essere ed ente».

* Ora in HGA, III, 207 sgg., trad. it. di Maria Elena Reina, riveduta da Valerio Verra, in Martin Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Roma-Bari, 1981, pp. 180 sgg.

L'essere come vuoto e come ricchezza

Si è detto che la distinzione è il sentiero che ovunque, in ogni comportamento (*Verhalten*), e costantemente in ogni portamento (*Haltung*), ci conduce dall'ente all'essere e dall'essere all'ente. Esprimendoci con questa immagine, suggeriamo l'idea che ente ed essere si trovino e stiano su sponde diverse di una corrente che noi non denominiamo e forse mai potremmo denominare. Infatti, su che cosa dobbiamo basarci per farlo, che cosa, stando all'immagine, deve ancora fluire come corrente tra l'ente e l'essere, che non sia ente né faccia parte dell'essere? Ma non lasciamo che l'inaffidabilità delle «immagini» ci trattenga dall'esperienza di ciò che chiamiamo la distinzione. Soprattutto: pensiamo ora più decisamente che cosa ci è capitato durante le precedenti riflessioni, da quando abbiamo trattato del «nichilismo».

Noi discorriamo dell'«essere», nominiamo l'«essere», ascoltiamo la parola e continuiamo a dirla e a ripeterla. Ormai è quasi solo come un'eco fugace; *quasi*, eppure mai interamente. Rimane ancor sempre la traccia di un sapere; anche se all'eco noi facciamo seguire solo il ricordo che qui «pensiamo» qualcosa. Certo, quello che nel fare ciò noi comprendiamo è qualcosa di assolutamente approssimativo, che ci sfugge, ma che non appena lo nominiamo di nuovo ci balza subito addosso come la cosa più nota. L'«essere» – dal punto di vista grammaticale è un sostantivo formato antepoendo al verbo «essere» l'articolo. Il verbo «essere» è l'«infinito» dell'«è» che per noi è fin troppo corrente. Non abbiamo bisogno di un corso universitario sul nichilismo e dell'uso frequente del sostantivo «l'essere» per fare subito, in ogni esplicito rimando, l'esperienza che nell'uso dell'«è» diciamo *ancora* più frequentemente e più costantemente l'«essere». L'«è» circola nel linguaggio come la parola più consueta, e tuttavia regge pur sempre tutto il dire, non solo nel senso della comunicazione verbale. L'«è» parla anche in ogni comportamento non verbale in rapporto all'ente. Ovunque, anche dove non parliamo, ci comportiamo in rapporto all'ente in quanto tale e ci comportiamo in rapporto a ciò che «è», che è in tale e tal altro modo, che non è più e che non è ancora o che non è assolutamente.

L'uniformità di questo «è», consunto eppure mai esaurito, dietro l'identità del suono e della forma della

parola cela una ricchezza quasi impensata. Noi diciamo: «quest'uomo è della Svevia»; «il libro è tuo»; «il nemico è in ritirata»; «il rosso è babordo»; «Dio è»; «in Cina c'è una inondazione»; «la coppa è d'argento»; «la terra è»; «il contadino è nei campi»; «nei campi c'è la dorifora»; «la conferenza è nell'aula 5»; «il cane è in giardino»; «è un uomo del demonio»; «su tutte le cime / v'è pace».

Ogni volta l'«è» ha un significato e una portata diversi. «Quest'uomo è della Svevia» vuol dire: *proviene* dalla Svevia; «il libro è tuo» significa: *ti appartiene*; «il nemico è in ritirata» significa: *sta ritirandosi*; «il rosso è babordo» vuol dire: il colore *significa*; «Dio è»: noi lo esperiamo come *realmente presente*; «in Cina c'è una inondazione»: *vi imperversa*; «la coppa è d'argento»: *è fatta di*; «il contadino è nei campi»: *vi si è recato e vi si trattiene*; «nei campi c'è la dorifora»: *vi si è diffusa* nella sua nocività; «la conferenza è in aula 5»: *ha luogo*; «il cane è in giardino»: *si aggira*; «è un uomo del demonio»: *si comporta* come un indemoniato; «su tutte le cime / v'è pace...»: «*si trova*» pace? «*ha luogo*»? «*soggiorna*»? «*impera*»? oppure «*sta*»? – oppure «*regna*»? Non v'è qui circonlocuzione che risulti felice. Eppure qui parla questo stesso «è» – semplice, insostituibile e basta, buttato lì in quei pochi versi che Goethe scrisse a matita sugli stipiti della finestra di una baita sul Kickelhahn presso Ilmenau (cfr. la lettera a Zelter del 4 settembre 1831).

È curioso che noi, nel delucidare la paroletta corrente «è» in questi versi di Goethe, esitiamo, titubiamo e poi alla fine vi rinunciamo del tutto e non facciamo che dire e ridire di nuovo le parole: «*Über allen Gipfeln / Ist Ruh*», «Su tutte le cime / v'è pace». Non tentiamo di delucidare l'«è», non perché sarebbe troppo intricato, troppo difficile e addirittura disperato, ma perché l'«è» viene detto qui in modo così semplice, *ancora* più semplice di qualsiasi altro «è» corrente che inavvertitamente e costantemente ci si insinua nel dire quotidiano. Ma questa semplicità nell'«è» della poesia di Goethe rimane ben lungi dal vuoto e dall'indeterminato impossibili a cogliersi. Parla nella poesia la semplicità di una rara ricchezza. Questa stessa ricchezza è testimoniata, solo in modo diverso e con una indicazione sommaria, dalla enumerazione delle diverse asserzioni nelle quali noi abbiamo subito potuto interpretare l'«è» ogni volta secondo un particolare riguardo. L'uniformità dell'«è» e dell'«essere»

si dimostra così come una parvenza grossolana che non fa che attaccarsi all'uguaglianza del suono della parola e della forma grafica. Né basta più assicurare qui che l'«è» appartiene alle parole «polisemiche»; non si tratta infatti di mera polisemia. Si mostra una ricchezza della dicibilità dell'essere, la quale soltanto rende possibile ciò che noi, dal punto di vista logico e grammaticale, vorremmo annoverare come «polisemia». Qui non sono in generale in discussione i vocaboli «è» ed «essere», ma ciò che essi dicono, ciò che in loro si annuncia: l'essere. Di nuovo, ci fermiamo nello stesso punto della meditazione: l'«essere» indeterminato e appiattito – e tuttavia comprensibile e compreso. Potremmo fare la prova, constatare mediante una inchiesta che cosa si immaginano, in ogni «è» che viene detto, coloro che lo sentono; ma queste constatazioni non farebbero che confermare che nell'«è» l'«essere» sfugge come un'eco fugace, eppure ci colpisce da una qualche direzione e ci dice qualcosa di essenziale, forse la cosa più essenziale.

Ma ci è consentito inferire, dalla polisemia e polise-manticità dell'«è», una ricchezza essenziale dell'essere? La molteplicità dell'«è» non proviene dal fatto che nelle menzionate asserzioni ci si riferisce a enti di specie e contenuto diversi: l'uomo, il libro, il nemico, Dio, la Cina, la coppa, la terra, il contadino, il cane? Non dobbiamo piuttosto trarre da tutto ciò questa conclusione: poiché l'«è» e l'«essere» sono in sé indeterminati e vuoti, essi sono lì pronti a essere riempiti di contenuti molteplici? La suddetta molteplicità di determinati significati dell'«è» dimostra quindi il contrario di ciò che doveva essere mostrato. L'essere deve mantenersi assolutamente indeterminato nel suo significato per rimanere determinabile dagli enti di volta in volta diversi. Sennonché, richiamandoci ai diversi enti, abbiamo con essi già posto e ammesso anche la molteplicità dell'essere. Se ci atteniamo esclusivamente al significato della parola «è» ed «essere», già esso, pur nella sua massima vacuità e indeterminatezza, deve nondimeno avere quella specie di univocità che ammette, di per sé, la variazione in una molteplicità. Il conclamato significato «universale» dell'«essere» non è però la vacuità materiale di un gigantesco contenitore nel quale possono rientrare tutte le variazioni possibili. A questa immagine fuorviante conduce però una mentalità inveterata che pensa l'«essere» come la più universale

determinazione di tutte le cose e pertanto può ammettere il molteplice solo come ciò che riempie questo involucro più vasto e più vuoto costituito dal concetto più universale.

Invece noi ci atteniamo ad altro. L'«essere» e l'«è» vengono da noi pensati, *nel contempo*, in una peculiare indeterminatezza ed esperiti in una pienezza. Questo duplice volto dell'«essere» ci conduce forse più facilmente sulla traccia della sua essenza, in ogni caso ci trattiene dal voler spiegare con il più scontato di tutti i mezzi del pensiero, l'astrazione, quello che è più essenziale in tutto ciò che è da pensare e da esperire. Ora, però, oltre a farlo notare, dobbiamo pure rendere visibile questo duplice volto dell'«essere», senza tuttavia soggiacere al pericolo di ricorrere, quale *ultima ratio*, anziché all'astrazione, all'altro mezzo di pensiero parimenti amato: la dialettica. Quest'ultima si insinua sempre là dove vengono nominati degli opposti.

L'essere è la cosa più vuota ed è, al tempo stesso, la ricchezza in base alla quale tutto l'ente, noto ed esperito, ignoto e ancora da esperire, viene dotato del rispettivo modo essenziale del suo essere.

L'essere è ciò che di più universale (*das Allgemeinste*) si incontra in qualsiasi ente e quindi ciò che è più comune (*das Gemeinste*), che ha perso ogni distinzione o non l'ha mai posseduta. Al tempo stesso l'essere è ciò che è più unico (*das Einzigste*), la cui unicità non viene mai raggiunta da alcun ente. Infatti, a ogni ente che vorrebbe mettersi in risalto si contrappone sempre un suo pari, cioè sempre un ente, per quanto possa rimanere diverso. L'essere, invece, non ha un suo pari. Ciò che si contrappone all'essere è il nulla, e forse perfino questo è, nell'essenza, sottomesso all'essere e soltanto a quest'ultimo.

L'essere è ciò che è più comprensibile (*das Verständlichste*), talché noi non facciamo attenzione a quanto agevolmente ci manteniamo nella sua comprensione. Esso, che è il più comprensibile, al tempo stesso è ciò che meno di tutto è capito e apparentemente non è capibile. In base a che cosa dobbiamo capirlo? Che cosa «si dà» (*es gibt*) all'infuori di esso e in base a cui si potrebbe assegnargli una determinazione? Infatti, il nulla è men che meno idoneo a determinare, poiché «è» il senza determinazioni, anzi, l'assenza stessa di determinazioni. Ciò che è più comprensibile si oppone a ogni comprensibilità.

L'essere è ciò che è più usuale (*das Gebräuchlichste*) a cui noi, in ogni comportamento (*Verhalten*) e per ogni portamento (*Haltung*), ci richiamiamo. Infatti, dappertutto noi ci manteniamo nell'ente e ci comportiamo in rapporto a esso. L'essere è logoro, eppure al tempo stesso ogni volta, in ogni attimo, impensato nel suo avvento.

L'essere è ciò che è più affidabile (*das Verlässliche*), che non ci inquieta mai fino al dubbio. Se questo o quell'ente siano oppure no è cosa di cui a volte dubitiamo; se questo e quell'ente siano così oppure diversamente è cosa su cui spesso riflettiamo. L'essere, senza il quale non possiamo nemmeno dubitare sotto un qualsiasi riguardo dell'ente, dà un affidamento la cui affidabilità non può essere superata in nessuna direzione. Eppure – l'essere non ci offre nessun fondamento e nessun terreno, come fa l'ente a cui noi ci volgiamo, su cui noi costruiamo e a cui noi ci atteniamo. L'essere è la dis-dizione (*Ab-sage*) del ruolo di un tale fondare, diniega (*versagt*) tutto ciò che è fondativo (*alles Gründige*), è dis-fondativo (*ab-gründig*).

L'essere è ciò che è più dimenticato (*das Vergessenste*), così smisuratamente dimenticato che anche questa stessa dimenticanza resta risucchiata nel proprio vortice. Noi tutti corriamo costantemente all'ente; quasi mai nessuno pensa l'essere. Quando ciò accade, allora la vacuità di questa cosa più universale e più affidabile scioglie già costui dal vincolo in cui per un istante aveva meditato di impegnarsi. Ma questa cosa più dimenticata è al tempo stesso la più rammemorante (*das Erinnerndste*), quella che sola fa sì che ci accorgiamo del già stato, del presente e del venturo, e che ci stiamo.

L'essere è ciò che è più detto (*das Gesagteste*); non solo perché l'«è» e tutte le forme coniugate del verbo «essere» sono forse dette più frequentemente di tutte, ma perché in ogni verbo, anche se nella sua coniugazione il nome dell'«essere» non è adoperato, è nondimeno detto l'essere, perché non solo ogni verbo, ma ogni sostantivo e ogni aggettivo, ogni parola e ogni costruzione sintattica dicono l'essere. Questa cosa più detta è al tempo stesso quella più tacita (*das Verschwiegenste*) nel senso forte che essa tace la sua essenza ed è forse essa stessa reticenza (*Verschweigung*). Per quanto forte e sovente noi diciamo l'«è» e nominiamo l'«essere», un siffatto dire e un tal nome forse sono soltanto in apparenza il nome proprio di ciò che è da nominare e da dire, poiché ogni parola, in

quanto parola, è una parola «dell'» essere, e precisamente una parola «dell'» essere non soltanto nella misura in cui si discorre «sull'» essere e «dell'» essere, ma nel senso che in ogni parola l'essere si esprime e tace così la sua essenza.

L'essere ci si svela in una molteplicità di aspetti contrapposti, la quale non può, da parte sua, essere accidentale, giacché la mera enumerazione di queste opposizioni allude alla loro connessione interna: l'essere è insieme ciò che è più vuoto e ciò che è più ricco, più universale e più unico, più comprensibile e che più si oppone a ogni concetto, più usato eppure ancora da venire, più affidabile e più dis-fondativo, più dimenticato e più rammemorante, più detto e più tacito.

Ma tutte queste opposizioni, pensate rettamente, sono davvero opposizioni nell'essenza dell'essere stesso? Non sono piuttosto opposizioni proprie del modo in cui noi ci rapportiamo all'essere, nel rappresentare e nel comprendere, nell'usare e nel fare-affidamento-su, nel ritenere (dimenticare) e nel dire? Anche se fossero soltanto opposizioni nel nostro rapporto con l'essere, avremmo pur sempre ottenuto ciò che cerchiamo: la determinazione del nostro rapporto con l'essere (non soltanto con l'ente).

Il rapporto si mostra discorde. D'altronde è ancora aperta la questione se questa discordia del nostro rapporto con l'essere dipenda da noi o dall'essere stesso, una questione la cui soluzione decide cose importanti sull'essenza di questo rapporto.

Ma ancora più angustiante della questione se le opposizioni menzionate stiano nell'essenza dell'essere stesso o se scaturiscano soltanto dal nostro rapporto discorde con l'essere, oppure se addirittura questo nostro rapporto con l'essere scaturisca dall'essere stesso, poiché sta presso di lui – più angustiante di questa domanda, certo decisiva, rimane dapprima l'altra: il nostro rapporto con l'essere, guardando alla fattispecie, è mai un rapporto discorde? Ci rapportiamo noi stessi all'essere in modo così discorde che questa discordia domina completamente noi stessi, cioè il nostro rapporto con l'ente? Dobbiamo rispondere: no. Nel nostro rapporto noi stiamo sempre da un lato delle opposizioni: l'essere è per noi ciò che è più vuoto, più universale, più comprensibile, più usuale, più affidabile, più dimenticato, più detto. E anche a questo faccia-

mo appena attenzione e quindi non lo sappiamo nemmeno *in quanto* opposto all'altro.

L'essere rimane per noi qualcosa di indifferente, e per questo quasi non prestiamo attenzione nemmeno alla distinzione dell'essere e dell'ente, sebbene basiamo su essa ogni comportamento in rapporto all'ente. Ma non solo noi, uomini di oggi, stiamo fuori da quella discordia ancora inesperta del rapporto con l'essere. Questo stare fuori e non conoscere è il contrassegno distintivo della metafisica; infatti per quest'ultima l'essere rimane necessariamente ciò che è più universale, più comprensibile. In questo orizzonte essa pensa soltanto l'universale, che ha diversi gradi e strati, dei diversi ambiti dell'ente.

Da quando Platone interpretò l'entità dell'ente come *idéa* fino all'epoca in cui Nietzsche determina l'essere come valore, per tutta la storia della metafisica l'essere è ovviamente ben conservato come *a priori* con cui l'uomo come essere razionale sta in rapporto. Poiché il rapporto con l'essere è, per così dire, scomparso nell'indifferenza, anche la *distinzione* dell'essere e dell'ente non può diventare un problema per la metafisica.

Solo da questo stato di cose riconosciamo il carattere metafisico dell'epoca storica odierna. L'«oggi» – non calcolato secondo il calendario, né secondo le vicende della storia mondiale – si determina in base al tempo più proprio della storia della metafisica: è la determinatezza metafisica dell'umanità storica nell'epoca della metafisica di Nietzsche.

Questa epoca mostra una ovvietà stranamente indifferente riguardo alla verità dell'ente nel suo insieme. L'essere viene spiegato ancora secondo la tradizionale spiegazione cristiano-teologica del mondo oppure l'ente nel suo insieme – il mondo – viene determinato con il richiamo a «idee» e «valori». Le «idee» ricordano l'inizio della metafisica occidentale in Platone. I «valori» alludono al riferimento alla fine della metafisica in Nietzsche. Sennonché, «idee» e «valori» non vengono ulteriormente pensati nella loro essenza e nella loro provenienza essenziale. Il richiamo a «idee» e «valori» e la loro postulazione sono l'armamentario più corrente e comprensibile dell'interpretazione del mondo e della guida della vita. Questa indifferenza rispetto all'essere in mezzo alla suprema passione per l'ente testimonia il carattere interamente *metafisico* dell'epoca. La conseguenza essenziale di

questo stato di cose si manifesta nel fatto che le decisioni essenziali si sono ora spostate, consapevolmente, volontariamente e completamente, dalle particolari regioni delle precedenti attività culturali – politica, scienza, arte, società – nell'ambito della «visione del mondo», dell'«ideologia» (*Weltanschauung*). La «visione del mondo», l'«ideologia», è quella figura della metafisica moderna che diventa inevitabile quando si inizia il suo compimento nell'incondizionato. La conseguenza è una peculiare uniformità della storia europeo-occidentale finora molteplice, uniformità che si annuncia dal punto di vista metafisico nel connubio di «idea» e «valore» quale armamentario determinante dell'interpretazione ideologica del mondo (*weltanschauliche Weltauslegung*).

Mediante questo connubio dell'idea con il valore è contemporaneamente scomparso dall'essenza dell'idea il carattere dell'essere e della sua distinzione dall'ente. Il fatto che qui e là, in circoli colti e in base a una tradizione erudita, si parli di essere, di «ontologia» e di metafisica è ormai soltanto un'eco a cui non inerisce più nessuna forza creatrice di storia. La potenza della visione del mondo, dell'ideologia, si è impossessata dell'essenza della metafisica. Vale a dire: ciò che è proprio di ogni metafisica, ossia il fatto che la distinzione dell'essere e dell'ente, che la regge, le rimanga per essenza e necessariamente indifferente e improblematica, diventa ora ciò che *contraddistingue* la metafisica come «visione del mondo», «ideologia». In ciò sta la ragione del fatto che solo con l'inizio del compimento della metafisica può dispiegarsi, completo, incondizionato, non più disturbato e confuso da nulla, il dominio sull'ente.

L'evo (*Weltalter*) del compimento della metafisica – scorro pensando radicalmente i tratti fondamentali della metafisica di Nietzsche – dà da pensare in che misura noi dobbiamo dapprima trovarci nella storia dell'essere e, prima ancora, esperire la storia come lo sprigionamento dell'essere nella macchinazione (*Machenschaft*), la quale destina l'essere stesso affinché la sua verità diventi essenziale per l'uomo in base all'appartenenza di quest'ultimo a essa.

VI LA METAFISICA DI NIETZSCHE

Introduzione

Il pensiero di Nietzsche, come tutto il pensiero dell'Occidente da Platone in poi, è metafisica. Anticipiamo qui il concetto dell'essenza della metafisica, in modo a tutta prima arbitrario, e lasciamo nell'oscurità l'origine dell'essenza. La metafisica è la verità dell'ente in quanto tale nel suo insieme. La verità porta ciò che l'ente è (*essentia*, enticità), il fatto che esso è, e come esso nell'insieme è, nello svelato dell'*idèa*, della *perceptio*, del rap-presentare, dell'essere-cosciente (*Bewußt-sein*). Ma lo svelato si muta in conformità con l'essere dell'ente. La verità si determina come siffatta svelatezza nella sua essenza, nello svelare, muovendo dall'ente stesso da essa ammesso e, secondo l'essere così determinato, conia la rispettiva forma della sua essenza. Perciò la verità, nel suo proprio essere, è storica. La verità richiede rispettivamente una umanità dalla quale sia disposta, fondata, comunicata e così custodita. La verità e la sua custodia si coappartengono per essenza, cioè storicamente. In tal modo una umanità assume rispettivamente la decisione sul modo a lei assegnato di essere in mezzo alla verità dell'ente. Questa, nell'essenza, è storica, non perché l'essere uomo decorra in successione temporale, ma perché l'umanità resta trasferita (destinata) nella metafisica e questa soltanto è in grado di fondare un'epoca, in quanto essa fissa e

quindi *trattiene* una umanità in una verità sull'ente come tale nel suo insieme.

L'entità (ciò che l'ente è in quanto tale) e l'insieme dell'ente (il fatto che, e come, l'ente nel suo insieme è), poi la specie essenziale di verità e la storia della verità e infine l'umanità trasferita in essa per la sua custodia definiscono le cinque cose nelle quali l'essenza unitaria della metafisica si dispiega e continuamente si riprende.

La metafisica, in quanto verità dell'ente pertinente (*gehörig*) all'essere, non è mai in primo luogo la veduta e il giudizio di un uomo, non è mai solo la costruzione dottrinale e l'espressione di un'epoca. È anche tutto questo, ma lo è sempre come conseguenza successiva ed effetto esteriore. Tuttavia, il modo in cui chi è chiamato alla salvaguardia (*Wahrnis*) della verità nel pensiero assume la rara disposizione, fondazione, comunicazione e custodia della verità nel precorrente progetto estatico-esistenziale, e così assegna e predispone a una umanità il suo posto nella storia della verità, definisce quella che viene qui chiamata la *posizione metafisica di fondo* di un pensatore. Quando dunque la metafisica, appartenente alla storia dell'essere stesso, viene nominata con il nome di un pensatore (la metafisica di Platone, la metafisica di Kant), ciò non vuol dire, in questo caso, che la metafisica sia di volta in volta l'opera e il possesso o addirittura il contrassegno distintivo di questi pensatori quali personalità della creazione culturale. La denominazione significa ora che i pensatori sono quello che sono in quanto la verità dell'essere si è loro affidata affinché dicano l'essere: cioè, entro la metafisica, *l'essere dell'ente*.

Con *Aurora* (1881), sul cammino metafisico di Nietzsche si fa chiaro. Nello stesso anno gli giunge – «6000 piedi al disopra del mare e molto più in alto di tutte le cose umane!» – l'intuizione dell'«eterno ritorno dell'uguale» (XII, 425 [V, II, 380]). Da allora, quasi per un decennio, il suo corso si mantiene nella più chiara lucidità di questa esperienza. Nietzsche insegna, da maestro dell'«eterno ritorno», il «superuomo». Si chiarisce e si consolida la consapevolezza che il carattere fondamentale dell'ente è «volontà di potenza» e che da esso scaturiscono tutte le interpretazioni del mondo, poiché esse hanno la natura di *posizioni di valori*. La storia europea svela il suo tratto fondamentale di «nichilismo» e spinge alla

necessità di una «trasvalutazione di tutti i valori finora in vigore». La nuova posizione di valori in base alla volontà di potenza, che ora si riconosce decisamente in se stessa, esige come legislazione la sua propria giustificazione in base a una nuova «giustizia».

In questo periodo sublime di Nietzsche, nel suo pensiero vuole farsi verbo la verità dell'ente in quanto tale nel suo insieme. Un piano sul modo di procedere succede all'altro. Un progetto dopo l'altro apre la trama di ciò che il pensatore vuol dire. Il titolo-guida è ora «l'eterno ritorno», ora «la volontà di potenza», ora «la trasvalutazione di tutti i valori». Dove una parola-guida passa in secondo piano, compare come titolo per la parte finale dell'intero lavoro o come sottotitolo del titolo principale. Tutto urge, però, in direzione dell'educazione degli uomini che «come loro compito si propongono la trasvalutazione» (XVI, 419 [VIII, I, 119]). Essi sono i «nuovi veritieri» (XIV, 322 [VII, II, 193]) portatori di una nuova verità.

Questi piani e questi progetti non possono essere presi come segni di ciò che è rimasto incompiuto e insoluto. Il loro mutare è la testimonianza di un primo tentativo e della sua insicurezza. Questi schizzi non sono programmi, bensì il resoconto in cui sono conservati i cammini taciti, ma univoci, che Nietzsche dovette percorrere nell'ambito della verità dell'ente in quanto tale.

«La volontà di potenza», «il nichilismo», «l'eterno ritorno», «il superuomo», «la giustizia» sono le cinque parole fondamentali della metafisica di Nietzsche.

«La volontà di potenza» nomina la parola per indicare l'essere dell'ente in quanto tale, *l'essentia* dell'ente. «Nichilismo» è il nome per indicare la storia della verità dell'ente così determinato. «Eterno ritorno dell'uguale» si chiama il modo in cui l'ente nel suo insieme è, *l'existenzia* dell'ente. «Il superuomo» designa l'umanità che viene richiesta da questo insieme. «Giustizia» è l'essenza della verità dell'ente come volontà di potenza. Ciascuna di queste parole fondamentali nomina contemporaneamente quello che dicono le rimanenti. Solo se viene pensato *insieme* ogni volta anche ciò che *esse* dicono, è attinta fino in fondo la forza denominativa di ciascuna parola fondamentale.

Il seguente tentativo può essere pensato e seguito in

maniera sufficiente solo partendo dall'esperienza fondamentale di *Essere e tempo*. Essa consiste nel fatto di venire coinvolti – coinvolgimento sempre crescente ma che, forse, in alcuni punti si sta anche decantando – da questo unico accadimento, cioè che nella storia del pensiero metafisico l'essere dell'ente è stato, sì, pensato fin dall'inizio, ma la verità dell'essere in quanto essere è rimasta impensata, e non solo è rifiutata al pensatore quale possibile esperienza, ma il pensiero occidentale in quanto metafisica cela espressamente, anche se non consapevolmente, l'accadimento di questo rifiuto.

La seguente interpretazione della metafisica di Nietzsche, pertanto, deve tentare innanzitutto, muovendo dalla menzionata esperienza fondamentale, di ripensare il pensiero di Nietzsche come metafisica, cioè in base ai tratti fondamentali della storia della metafisica.

Questo tentativo di interpretare la metafisica di Nietzsche mira perciò a un fine prossimo e a uno remoto, che deve essere riservato al pensiero.

Nel periodo intorno al 1881/82 Nietzsche scrive nel suo taccuino: « Si avvicina il tempo in cui sarà ingaggiata la lotta per il dominio della terra, – sarà ingaggiata nel nome di *dottrine filosofiche fondamentali* » (XII, 207 [V, II, 431]). All'epoca di questa annotazione Nietzsche incomincia a sapere e a dire di queste « dottrine filosofiche fondamentali ». Che esse emergano lottando in una successione e in una modalità peculiari è un fatto su cui non si è ancora pensato. Pertanto, non ci si domanda nemmeno se questa successione debba avere il suo fondamento nell'unità essenziale di tali dottrine fondamentali. Se la modalità in cui esse emergono lottando getti luce su questa unità essenziale, è questione che richiede una meditazione specifica. La latente unità delle « dottrine fondamentali » costituisce l'orditura essenziale della metafisica di Nietzsche. Sul terreno di questa metafisica, e secondo il suo senso, il compimento dell'età moderna dispiega la sua storia presumibilmente lunga.

Il fine prossimo della meditazione qui tentata è la conoscenza dell'unità interna di quelle dottrine filosofiche fondamentali. A tale scopo ciascuna di queste « dottrine » deve prima essere conosciuta ed esposta separatamente. Il fondamento che le unisce, tuttavia, riceve la sua determinazione dall'essenza della metafisica in generale. Solo quando l'epoca incipiente viene a stare senza

riserve e senza mascheramenti su questo fondamento, essa è in grado di ingaggiare la « lotta per il dominio della terra » in base a quella suprema *consapevolezza* (*Bewußtheit*) che corrisponde all'essere che regge e domina quest'epoca.

La lotta per il dominio della terra e il completo spiegamento della metafisica che regge tale lotta portano a compimento un evo (*Weltalter*) della terra e dell'umanità storica; qui, infatti, si realizzano possibilità estreme del dominio del mondo e del tentativo che l'uomo intraprende di decidere sulla sua essenza puramente in base a se stesso.

Con questo compimento dell'evo della metafisica occidentale si definisce però al tempo stesso, in lontananza, una posizione storica di fondo che, *dopo* la decisione di quella lotta per il potere sulla terra, non può più essa stessa aprire e reggere l'ambito di una lotta. La posizione di fondo nella quale si compie l'evo della metafisica occidentale viene allora, dal canto suo, coinvolta in una contesa di tutt'altra essenza. La contesa non è più la lotta per il padroneggiamento dell'ente. Questo padroneggiamento si interpreta e si orienta oggi ovunque « metafisicamente », ma ormai senza il padroneggiamento essenziale della metafisica. La contesa è il confronto reciproco (*Auseinander-setzung*) della potenza dell'ente e della verità dell'essere. Preparare questo confronto è il compito remoto della meditazione qui tentata.

Al fine remoto sottostà quello prossimo, la meditazione sull'intima unità della metafisica di Nietzsche in quanto compimento della metafisica occidentale. Certo, nella successione cronologica delle vicende e delle circostanze documentabili il fine remoto è infinitamente distante dall'epoca odierna. Ciò vuol dire soltanto che esso rientra nella lontananza storica di un'altra storia.

Questa cosa remota è nondimeno più vicina di ciò che è altrimenti vicino e prossimo, posto che l'uomo storico appartenga all'essere e alla sua verità; posto che l'essere non abbia mai bisogno di superare una vicinanza dell'ente; posto che l'essere sia il fine unico ma non ancora attuato del pensiero essenziale; posto che un siffatto pensiero sia iniziale e, nell'altro inizio, debba precedere perfino la creazione poetica (*Dichtung*) nel senso della poesia (*Poesie*).

Nel testo seguente l'esposizione e l'interpretazione so-

no integrate l'una nell'altra, cosicché non ovunque, e non subito, è chiaro che cosa è ricavato dalle parole di Nietzsche e che cosa è stato loro aggiunto. Ogni interpretazione deve certo saper ricavare dal testo la cosa in questione, ma deve pure, senza troppo insistervi, sapere aggiungere inavvertitamente qualcosa di proprio, tratto dalla *sua stessa* cosa. Questa aggiunta è ciò che il profano, commisurandola a ciò che egli, senza interpretare, ritiene sia il contenuto del testo, contesta necessariamente come interpolazione e arbitrio.

La volontà di potenza

Chiunque, in qualsiasi momento, può sperimentare su di sé che cosa significhi «volontà»: volere è un aspirare a qualcosa. Ognuno sa, dall'esperienza quotidiana, che cosa significhi «potenza» («*Macht*»): l'esercizio del potere (*Gewalt*). Che cosa poi voglia dire «volontà di potenza» (*Wille zur Macht*) è talmente chiaro che solo a malavoglia uno aggiunge a questa locuzione una delucidazione particolare. «Volontà di potenza» è inequivocabilmente un aspirare alla possibilità di esercitare il potere, un aspirare al possesso del potere. La «volontà di potenza» esprime inoltre «un sentimento di mancanza». La volontà «di» non è ancora la potenza stessa, poiché non è ancora propriamente l'avere potenza. L'esigere ciò che ancora non è vale come segno di romanticismo. Ma questa volontà di potenza, in quanto istinto a prendere potere, è al tempo stesso anche la pura brama di violenza. Siffatte interpretazioni della «volontà di potenza», nelle quali si incontrerebbero romanticismo e malvagità, deformano il senso della parola fondamentale della metafisica di Nietzsche; infatti, quando dice «volontà di potenza», Nietzsche pensa qualcosa di diverso.

Come dobbiamo intendere la «volontà di potenza» per intenderla nel senso di Nietzsche? La volontà è ritenuta una facoltà psichica che già da tempo, nell'osservazione psicologica, viene distinta dall'intelletto e dal sentimento. In effetti, anche Nietzsche concepisce la volontà di potenza in termini psicologici. Egli non definisce però l'essenza della volontà secondo una psicologia usuale, ma al contrario postula l'essenza e il compito della psicologia in conformità con l'essenza della volontà di potenza.

Nietzsche pone la psicologia come «morfologia e teoria evolutiva della volontà di potenza» (*Al di là del bene e del male*, n. 23 [VI, II, 28]).

Che cos'è la volontà di potenza? È «l'intima essenza dell'essere» (*La volontà di potenza*, n. 693 [VIII, III, 50]). Cioè: la volontà di potenza è il carattere fondamentale dell'ente in quanto tale. Si può quindi arrivare a domandare e pensare l'essenza della volontà di potenza soltanto guardando all'ente in quanto tale, cioè soltanto in termini metafisici. La verità di questo progetto dell'ente mirante all'essere nel senso della volontà di potenza ha carattere metafisico. Non tollera alcuna fondazione che si richiami alla specie e alla costituzione del rispettivo ente particolare, poiché questo ente, chiamato, è mostrabile *in quanto tale* soltanto se fin da prima l'ente è stato progettato mirando al carattere fondamentale della volontà di potenza in quanto essere.

Allora tale progetto dipende solo dall'arbitrio di questo singolo pensatore? Così sembra. Questa sembianza di arbitrio grava in un primo momento anche sull'esposizione di ciò che Nietzsche pensa quando impiega la locuzione «volontà di potenza». Ma negli scritti da lui stesso pubblicati egli non ha quasi mai parlato della volontà di potenza. Ciò può valere come segno del fatto che voleva preservare il più a lungo possibile, e affidare alla protezione di un dire unico e semplice, questo intimo nocciolo della verità sull'ente in quanto tale, da lui riconosciuto. La volontà di potenza è nominata nella seconda parte di *Così parlò Zarathustra* (1883), ma senza essere ancora contraddistinta come parola fondamentale. Il titolo del brano in cui è messo in atto il primo sguardo essenziale completo su ciò che è chiamato così, dà una indicazione per comprendere rettamente. Nel brano «Del superamento di se stessi» Nietzsche dice: «Ogni volta che ho trovato un essere vivente, ho trovato volontà di potenza; e anche nella volontà di colui che serve ho trovato la volontà di essere padrone» [VI, I, 138]. Di conseguenza, la volontà di potenza è il carattere fondamentale della vita. «Vita» è per Nietzsche un'altra parola per dire essere. «L'essere» – non ne abbiamo nessun'altra rappresentazione se non come «vivere». – Come può quindi «essere» qualcosa di morto?» (*La volontà di potenza*, n. 582 [VIII, I, 139]; 1885/86). Ma volere è voler-essere-signore. Questa volontà è presente persino nella volontà di colui che serve,

non in quanto egli aspira a liberarsi dal ruolo del servo, ma in quanto è servo e servitore e, come tale, ha pur sempre sotto di sé l'oggetto del suo lavoro, cui egli « comanda ». E nella misura in cui il servitore, in quanto tale, si rende indispensabile al signore e così lo costringe a rivolgersi a sé e lo fa dipendere da sé (servo), il servo domina sul signore. L'essere servo è ancora una specie di volontà di potenza. Volere non sarebbe mai un voler-essere-signore, se la volontà rimanesse un auspicare e un aspirare, anziché essere dalle fondamenta e solamente: comando.

Ma in che cosa ha la sua essenza il comando? Comandare è essere signore sul disporre delle possibilità, le vie, i modi e i mezzi del produrre effetti agendo. Ciò che nel comando viene comandato è l'attuazione di questo disporre. Nel comando, chi comanda obbedisce a questo disporre e obbedisce così a se stesso. In tal modo, chi comanda è superiore a se stesso in quanto arrischia ancora se stesso. Comandare è superamento-di-sé ed è talvolta più difficile dell'obbedire. Solo a colui che non sa obbedire a se stesso bisogna comandare. Dal carattere di comando della volontà di potenza viene una prima luce sull'essenza della volontà di potenza.

La potenza, tuttavia, non è il fine a cui la volontà vuole arrivare come a qualcosa di esterno a essa. La volontà non aspira alla potenza, ma è essenzialmente presente già, e soltanto, nella regione essenziale della potenza. Nondimeno, la volontà non è semplicemente potenza, e la potenza non è semplicemente volontà. Vale invece: l'essenza della potenza è *volontà di potenza*, e l'essenza della volontà è *volontà di potenza*. Solo in base a questo sapere dell'essenza, invece di « volontà » Nietzsche può dire anche « potenza », e invece di « potenza » semplicemente « volontà ». Ma questo non significa mai l'equiparazione di volontà e potenza. Nietzsche non accoppia nemmeno le due cose, come fossero due entità prima separate e solo successivamente composte. La locuzione « volontà di potenza » deve invece nominare proprio l'inseparabile semplicità di un'essenza unica e articolata: l'essenza della potenza.

La potenza è potente solo se diventa signora sul grado di potenza di volta in volta raggiunto. La potenza è potenza soltanto se, e fintanto che, rimane potenziamento della potenza e si comanda il più di potenza. Già il mero

sospendere il potenziamento della potenza, il fermarsi a un grado di potenza, segna l'inizio dell'impotenza. Dell'essenza della potenza fa parte il superpotenziamento di se stessa. Quest'ultimo scaturisce dalla potenza stessa in quanto essa è comando e, come comando, dà a se stessa il potere di superpotenziarsi superando il rispettivo grado di potenza. Così la potenza è costantemente in cammino « per giungere a » se stessa, non solo al prossimo grado di potenza, ma fino a impadronirsi della sua essenza pura.

L'opposizione essenziale (*Gegenwesen*) alla volontà di potenza non è pertanto il « possesso » della potenza raggiunto in antitesi a un mero « aspirare alla potenza », ma è l'« impotenza della potenza » (*L'Anticristo*, VIII, 233 [VI, III, 183]). Allora volontà di potenza non significa altro che potenza di potenza. Certo, tuttavia potenza e potenza non significano qui la stessa cosa, ma potenza di potenza significa: dare il potere del superpotenziamento (*Ermächtigung zur Übermächtigung*). Solo la potenza di potenza, così intesa, coglie la piena essenza della potenza. Entro questa essenza della potenza rimane legata l'essenza della volontà come comandare. In quanto però il comandare è un obbedire a se stessi, anche la volontà, corrispondentemente all'essenza della potenza, può essere concepita come *volontà di volontà*. Anche qui « volontà » vuol dire ogni volta qualcosa di distinto: da un lato comandare e, dall'altro, disporre delle possibilità di produrre effetti.

Se però la potenza è ogni volta potenza di potenza e la volontà ogni volta volontà di volontà, potenza e volontà non sono allora lo stesso? Esse sono lo Stesso nel senso dell'essenziale coappartenenza nell'unità di *una* essenza. Non sono lo Stesso nel senso del tutt'uno indifferente di due entità altrimenti separate. Non esiste una volontà per sé come non esiste una potenza per sé. Volontà e potenza, poste rispettivamente per sé, si sclerotizzano in frammenti di concetti artificiosamente estrapolati dall'essenza della volontà di potenza. Soltanto la volontà di volontà è volontà, e precisamente volontà di potenza nel senso della potenza di potenza.

La « volontà di potenza » è l'essenza della potenza. È questa *essenza* della potenza – e mai soltanto un *quantum* di potenza – che naturalmente rimane il fine della volontà, nel significato essenziale che la volontà stessa può essere volontà soltanto nell'essenza della potenza. Pertan-

to, la volontà ha necessariamente bisogno di questo fine. Quindi nell'essenza della volontà domina l'orrore del vuoto. Quest'ultimo consiste nell'estinzione della volontà, nel non volere. Pertanto vale per il volere: «preferisce volere il nulla, piuttosto che non volere» (*Genealogia della morale*, terza dissertazione, n. 1 [VI, II, 299]). «Volere il nulla» significa qui: volere la sminuizione, la negazione, l'annientamento, la devastazione. In siffatto volere, la potenza si assicura ancor sempre la possibilità del comando. Così, dunque, la negazione del mondo non è che una celata volontà di potenza.

Tutto il vivente è volontà di potenza. «Avere e voler avere di più, in una parola la *crescita* – ciò è la vita stessa» (*La volontà di potenza*, n. 125 [VII, III, 267]). Ogni mera conservazione della vita è già declino della vita. La potenza è il comando di avere più-potenza. Affinché però la volontà di potenza in quanto superpotenziamento possa aumentare di un grado, quest'ultimo deve essere non solo raggiunto, ma fissato e assicurato. Soltanto in base a questa sicurezza della potenza, la potenza raggiunta può essere elevata. Il potenziamento della potenza, pertanto, è in sé al tempo stesso, daccapo, conservazione della potenza. La potenza può dare a se stessa il potere di superpotenziarsi comandando *insieme* potenziamento e conservazione. A ciò va aggiunto che è la potenza stessa, e soltanto essa, a porre le condizioni del potenziamento e della conservazione.

Di che specie sono queste condizioni di se stessa che la volontà di potenza medesima pone e così condiziona? Nietzsche risponde a questa domanda con una annotazione risalente all'ultimo anno di lucidità (1887/88): «Il punto di vista del "valore" è il punto di vista di *condizioni di conservazione, di potenziamento* rispetto a forme complesse di relativa durata di vita entro il divenire» (*La volontà di potenza*, n. 715 [VIII, II, 247]).

Le condizioni che la volontà di potenza pone, per darsi il potere della sua propria essenza, sono punti di vista (*Gesichtspunkte*). Tali punti ottici (*Augenpunkte*) diventano ciò che sono soltanto mediante il puntamento di un peculiare vedere. Questo vedere che punta prende la sua mira «rispetto a forme complesse di relativa durata di vita entro il divenire». Il vedere che pone tali punti di vista si dà la prospettiva sul «divenire». Per Nietzsche questa sbiadita denominazione, il «divenire», mantiene il con-

tenuto pieno che si rivelò essere l'essenza della volontà di potenza. La volontà di potenza è il superpotenziamento della potenza. Il divenire non vuol dire l'indefinito fluire di un cambiamento incostante di stati qualsiasi, lì presenti a piacimento. Divenire non vuol dire però nemmeno «sviluppo verso un fine». Divenire è il superpotenziamento, in atto, del rispettivo grado di potenza. Nel linguaggio di Nietzsche divenire vuol dire la motilità della volontà di potenza quale carattere fondamentale dell'ente, la quale regna in virtù della volontà di potenza stessa.

Per questo tutto l'essere è «divenire». L'ampia prospettiva sul divenire è la visione che prevede e penetra (*Vor- und Durchblick*) nel potere in atto della volontà di potenza in base all'unico intento che tale volontà «sia» come tale. Questa visione che, guardando in prospettiva, penetra nella volontà di potenza, ne fa però parte. La volontà di potenza, in quanto conferimento del potere del superpotenziamento, è visione che prevede e penetra (*vor- und durchblickend*) – Nietzsche dice: è «prospettica». Ma la «prospettiva» non rimane mai una mera traiettoria della visione penetrante lungo la quale viene scorto qualcosa, ma il guardare penetrante in prospettiva mira a «condizioni di conservazione, di potenziamento». I «punti di vista» posti in siffatto «vedere», in quanto condizioni, sono tali che si deve far conto *su* loro e tener conto *di* loro. Essi hanno la forma di «numeri» e «misure», cioè di valori. I valori «sono dappertutto *riducibili* a quella scala numerica e di misura della forza» (*La volontà di potenza*, n. 710 [VIII, III, 72]). Nietzsche intende «forza» sempre nel senso di potenza, cioè come volontà di potenza. Il numero è per essenza «forma prospettica» (*La volontà di potenza*, n. 490 [VII, III, 337]), quindi legato al «vedere» proprio della volontà di potenza, il quale vedere, secondo la sua essenza, è il tenere conto di valori. Il «valore» ha il carattere del «punto di vista». I valori non valgono e non «sono» «in sé» per poi diventare occasionalmente «punti di vista». Il valore è «essenzialmente il punto di vista» del vedere, potente-calcolante, della volontà di potenza (*La volontà di potenza*, n. 715 [VIII, II, 247]).

Nietzsche parla delle condizioni della volontà di potenza chiamandole «condizioni di conservazione, di potenziamento». A ragion veduta, non dice qui condizioni di conservazione e di potenziamento come se vi venisse

messo insieme qualcosa di diverso, mentre v'è una sola cosa. Quest'unica essenza unitaria della volontà di potenza regola l'intreccio che le è proprio. Fa parte del superpotenziamento ciò che, in quanto rispettivo grado di potenza, viene superato, e ciò che supera. Ciò che va superato deve opporre una resistenza (*Widerstand*) ed essere inoltre lui stesso qualcosa di costante (*Ständiges*) che si tiene (*sich hält*) e si mantiene (*sich erhält*). Ma anche ciò che supera deve avere una stabilità (*Stand*) ed essere saldo (*standhaft*), altrimenti non potrebbe né andare oltre se stesso, né restare senza esitazioni nel potenziamento e rimanere sicuro delle sue possibilità di potenziamento. Viceversa, ogni mirare alla conservazione è soltanto finalizzato al potenziamento. Poiché l'essere dell'ente in quanto volontà di potenza è in sé questo intreccio, le condizioni della volontà di potenza, cioè i valori, rimangono riferiti a « forme complesse ». Queste forme della volontà di potenza, per esempio scienza (conoscenza), arte, politica, religione, Nietzsche le chiama pure « forme di dominio ».

Sovente egli designa come valori non soltanto le condizioni di queste forme di dominio, ma anche le forme di dominio stesse. Esse creano, infatti, le vie e le istituzioni e quindi le condizioni alle quali il mondo, che per essenza è « caos » e mai « organismo », prende ordine come volontà di potenza. Diventa così comprensibile il discorso, in un primo momento strano, secondo il quale « scienza » (conoscenza, verità) e « arte » sono « valori ».

« In base a che cosa si misura oggettivamente il valore? Solo in base al *quantum* di *potenza accresciuta e organizzata...* » (*La volontà di potenza*, n. 674 [VIII, II, 251]).

Essendo la volontà di potenza l'intreccio mutevole di conservazione e potenziamento della potenza, ogni forma di dominio governata dalla volontà di potenza rimane stabile in quanto si potenzia, e instabile invece in quanto si conserva. La sua interiore stabilità (durata) è perciò essenzialmente relativa. Questa « durata relativa » è appropriata alla « vita », alla quale, poiché essa è soltanto « entro il divenire », cioè entro la volontà di potenza, appartiene di volta in volta « una determinazione fluente dei confini di potenza » (*La volontà di potenza*, n. 492 [VII, III, 324-25]). Poiché il carattere di divenire dell'ente si definisce in base alla volontà di potenza, « ogni accadere,

ogni movimento, ogni divenire [è] come uno stabilire rapporti di grado e di forza » (*La volontà di potenza*, n. 552 [VIII, II, 43]). Le « forme complesse » della volontà di potenza sono di « relativa durata della vita entro il divenire ».

In tal guisa tutto l'ente, poiché è essenzialmente (*west*) in quanto volontà di potenza, è « prospettico ». « Il prospettivismo » (cioè la costituzione dell'ente in quanto vedere che pone punti di vista e che calcola) è ciò:

« in virtù del quale ogni centro di forza – e non solo l'uomo – costruisce *da sé* tutto il resto del mondo, cioè lo misura, lo modella, lo forma secondo la sua forza... » (*La volontà di potenza*, n. 636 [VIII, III, 162]). « Se si volesse uscire dal mondo delle prospettive, si andrebbe a fondo » (XIV, 13 [VII, II, 264]).

La volontà di potenza, secondo la sua essenza più intima, è un prospettico tenere conto delle condizioni della sua possibilità, poste come tali dalla volontà stessa. La volontà di potenza è in sé ponente-valori.

« Il problema dei valori è *più fondamentale* del problema della certezza: quest'ultimo diventa serio solo a condizione che si sia data risposta al problema dei valori » (*La volontà di potenza*, n. 588 [VIII, I, 296]).

« ...Volere in genere equivale a voler-diventare-*più forte*, a voler-crescere – e in *più* a volere anche i mezzi » (*La volontà di potenza*, n. 675 [VIII, II, 255]).

I « mezzi » essenziali sono però quelle « condizioni » a cui la volontà di potenza, secondo la sua essenza, sottostà: i « valori ». « In ogni volontà v'è uno *stimare* – » (XIII, 172 [VII, II, 113]).

La volontà di potenza – ed essa soltanto – è la volontà che vuole *valori*. Per questo, alla fine essa deve esplicitamente diventare e rimanere ciò da cui muove ogni posizione di valori e che domina ogni giudizio di valore: il « principio della posizione di valori ». Quindi, non appena è espressamente riconosciuto nella volontà di potenza il carattere dell'ente in quanto tale e, dunque, la volontà di potenza osa riconoscere se stessa, il pensare a fondo l'ente in quanto tale nella sua verità, cioè la verità in quanto pensiero della volontà di potenza, diventa inevitabilmente un pensare secondo valori.

La metafisica della volontà di potenza – e soltanto essa – è, a ragione e necessariamente, un pensare per valori. Nel tenere conto dei valori e nello stimare secondo rapporti di valore, la volontà di potenza tiene conto di se stessa. L'auto-consapevolezza della volontà di potenza consiste nel pensare per valori, e in questo la nozione di « consapevolezza » non significa più un indifferente rappresentare, ma il tenere conto di se stesso, che esercita il potere e che lo dà. Il pensare per valori fa essenzialmente parte dell'identità della volontà di potenza, del modo in cui essa è *subiectum* (cioè qualcosa che si basa solo su se stesso, che sta a fondamento di tutto). La volontà di potenza si rivela essere la soggettività contraddistinta dal pensare per valori. Non appena l'ente in quanto tale è esperito nel senso di questa soggettività, cioè come volontà di potenza, tutta la metafisica, in quanto è la verità sull'ente in quanto tale, deve essere ritenuta in generale un pensare per valori, un porre valori. La metafisica della volontà di potenza interpreta alla luce del pensiero del valore tutte le posizioni di fondo che la precedono. Ogni confronto metafisico è un decidere sulle gerarchie dei valori.

Il nichilismo

Platone, con il pensiero del quale si inizia la metafisica, concepisce l'ente in quanto tale, cioè l'essere dell'ente, come idea. Le idee sono ciò che di volta in volta è *uno* rispetto al molteplice, il quale appare solo alla loro luce e, solo così apparendo, è. Le idee, in quanto sono quest'uno che unisce, sono contemporaneamente ciò che è stabile, vero, a differenza di ciò che è mutevole e apparente. Concepite partendo dalla metafisica della volontà di potenza, le idee debbono essere pensate come valori e le unità somme come i valori supremi. Platone stesso chiarisce l'essenza dell'idea partendo dall'*idea somma*, l'idea del bene (ἀγαθόν). « Bene », però, significa per i Greci ciò che rende atto a qualcosa e che lo rende possibile. Le idee, in quanto essere, rendono l'ente atto a essere visibile, dunque presente, cioè un ente. *Da allora in poi, in quanto uno che unisce, l'essere ha in tutta la metafisica il carattere della « condizione della possibilità ».* Di questo carattere dell'essere Kant, con la determinazione trascendentale del-

l'essere come oggettività (*Gegenständlichkeit, Objektivität*), ha dato una interpretazione definita in base alla soggettività dell'« io penso ». Nietzsche ha concepito queste condizioni della possibilità, in base alla soggettività della volontà di potenza, come « valori ».

Senonché, il concetto platonico del bene non contiene il pensiero del valore. Le idee di Platone non sono valori, giacché l'essere dell'ente non è ancora progettato come volontà di potenza. Nietzsche, invece, muovendo dalla *sua* posizione metafisica di fondo, può leggere l'interpretazione platonica dell'ente, le idee e quindi il soprasensibile, come valori. In questa interpretazione tutta la filosofia, da Platone in poi, diventa metafisica dei valori. L'ente in quanto tale viene concepito nel suo insieme partendo dal soprasensibile e quest'ultimo viene contemporaneamente riconosciuto come il vero ente, sia esso Dio nel senso del Dio creatore e redentore del cristianesimo, sia invece la legge morale, l'autorità della ragione, il progresso o la felicità dei più. Dappertutto il sensibile immediatamente presente viene commisurato a una auspicabilità, a un ideale. Tutta la metafisica è platonismo. Il cristianesimo e le forme della sua mondanizzazione moderna sono « platonismo per il "popolo" » (VII, 5 [VI, II, 4]). Nietzsche pensa le auspicabilità come i « valori supremi ». Ogni metafisica è un « sistema di giudizi di valore » ovvero, come Nietzsche dice, una morale « intesa come dottrina dei rapporti di dominio sotto i quali prende origine il fenomeno "vita" – » (*Al di là del bene e del male*, n. 19 [VI, II, 24]).

L'interpretazione di tutta la metafisica attuata nella prospettiva del pensiero del valore è quella « morale ». Ma questa interpretazione della metafisica e della sua storia non viene praticata da Nietzsche come considerazione storico-erudita del passato, bensì come decisione storica del venturo. Se il pensiero del valore diventa il filo conduttore per la meditazione storica sulla metafisica in quanto fondamento della storia occidentale, ciò significa anzitutto: la volontà di potenza è l'unico principio della posizione di valori. Dove la volontà di potenza osa riconoscersi come il carattere fondamentale dell'ente, tutto deve essere stimato guardando se esso potenzi o invece sminuisca e inibisca la volontà di potenza. Quale carattere fondamentale, la volontà di potenza condiziona tutto

l'ente nel suo essere. Questa condizione somma dell'ente come tale è il valore determinante.

In quanto la metafisica avutasi finora non conosce propriamente la volontà di potenza come il principio della posizione di valori, nella metafisica della volontà di potenza quest'ultima diventa il « principio di una nuova posizione di valori ». Poiché, muovendo dalla metafisica della volontà di potenza, tutta la metafisica è concepita in termini morali come valutazione, la metafisica della volontà di potenza diventa la posizione di valori, e precisamente una « nuova » posizione di valori. La sua novità consiste in una « trasvalutazione dei valori finora in vigore ».

Questa trasvalutazione costituisce l'essenza compiuta del nichilismo. Ma la denominazione « nichilismo » non dice già che secondo questa dottrina tutto è nullo e niente, e ogni volontà e ogni opera vane? Ma il nichilismo, secondo il concetto che ne ha Nietzsche, non è né dottrina né opinione, né significa in genere ciò che la denominazione, nella sua prima accezione, vorrebbe farci credere: la dissoluzione di tutto nel mero niente.

Nietzsche non ha esposto la sua conoscenza del nichilismo, che scaturisce dalla metafisica della volontà di potenza e per essenza le appartiene, con quella compattezza che pure gli era presente nella sua visione metafisica della storia, di cui noi tuttavia non conosciamo la forma pura né saremo mai più in grado di vincerla dai frammenti conservati. Ma nell'orizzonte del suo pensiero egli ha nondimeno pensato a fondo, in tutti gli aspetti, i gradi e i modi per lui essenziali, ciò che intendeva con la denominazione « nichilismo » e ha fissato i pensieri in singole stesure di diversa ampiezza e diversa incisività.

Una annotazione dice: « Che cosa significa nichilismo? — che i valori supremi si svalutano. Manca il fine; manca la risposta al "perché?" » (*La volontà di potenza*, n. 2 [VIII, II, 12]). Il nichilismo è il processo della svalutazione dei valori finora supremi. La caduta di questi valori è il crollo della verità finora vigente sull'ente nel suo insieme in quanto tale. Il processo della svalutazione dei valori finora supremi non è quindi un episodio storico tra molti altri, ma è l'accadere fondamentale della storia occidentale, retta e guidata dalla metafisica. In quanto la metafisica ha ricevuto dal cristianesimo una peculiare connotazione teologica, la svalutazione dei valori finora supremi deve essere espressa anche in termini teologici mediante

la sentenza: « Dio è morto ». « Dio » vuol dire qui in genere il soprasensibile che, in quanto mondo « vero », « al di là », eterno, rispetto a quello « terreno » di quaggiù si fa valere quale autentico e unico fine. Quando la fede cristiano-ecclesiastica si sposa e perde il suo dominio sul mondo, il dominio di questo Dio ancora non scompare. Piuttosto, la sua figura si traveste, la sua richiesta si sclerotizza fino a diventare irriconoscibile. All'autorità di Dio e della Chiesa subentrano l'autorità della coscienza, il dominio della ragione, il dio del progresso storico, l'istinto sociale.

Che i valori finora supremi si svalutino, vuol dire: questi ideali perdono la loro forza formatrice di storia. Ma se la « morte di Dio » e la caduta dei valori supremi sono nichilismo, come si può affermare ancora che il nichilismo non è nulla di negativo? Che cosa opera l'annichilimento nel nullo niente in modo più deciso della morte, anzi, della morte di Dio? Sennonché, la svalutazione dei valori finora supremi fa sì parte, quale accadere fondamentale della storia occidentale, del nichilismo, *tuttavia non ne esaurisce mai l'essenza*.

La svalutazione dei valori finora supremi conduce anzitutto al fatto che il mondo si presenta privo di valore. I valori finora validi sono, sì, svalutati, ma l'ente nel suo insieme rimane, e la necessità di erigere una verità sull'ente non fa che intensificarsi. L'indispensabilità di nuovi valori urge. Si annuncia la posizione di nuovi valori. Si ingenera uno stato intermedio che la storia presente del mondo sta attraversando. Tale stato intermedio comporta che al tempo stesso venga ancora sperato, anzi, ancora praticato il ritorno del mondo di valori finora esistito, e che tuttavia venga avvertita e, sia pure contro voglia, già riconosciuta la presenza di un nuovo mondo di valori. Questo stato intermedio, nel quale i popoli storici della terra debbono decidere il loro tramonto o il loro nuovo inizio, dura fintanto che rimane in piedi la parvenza che l'avvenire storico possa ancora essere sottratto alla catastrofe mediante una compensazione che medi tra i vecchi e i nuovi valori.

La svalutazione dei valori finora supremi non significa tuttavia una perdita solo relativa della loro validità, ma « la svalutazione è il crollo completo dei valori finora in vigore ». Tale crollo implica l'incondizionata necessità della posizione di nuovi valori. La svalutazione dei valori

finora supremi non è che lo stadio storico preliminare di un corso della storia il cui tratto fondamentale giunge a dominare come la trasvalutazione di tutti i valori finora in vigore. La svalutazione dei valori finora supremi rimane fin dall'inizio coinvolta nella trasvalutazione di tutti i valori, la quale è in attesa, nascosta. Il nichilismo, pertanto, non spinge alla mera nullità. La sua autentica essenza sta nel modo affermativo di una liberazione. Nichilismo è la svalutazione dei valori finora in vigore rivolta a una completa trasvalutazione di tutti i valori. In questo rivolgersi che si stende ampiamente all'indietro e contemporaneamente in avanti, e che ognora si decide, si cela il tratto fondamentale del nichilismo in quanto storia.

Ma allora che senso ha ancora il termine negativo nichilismo per ciò che nell'essenza è affermazione? Esso assicura all'essenza affermativa del nichilismo la somma nettezza dell'incondizionato che respinge ogni mediazione. Nichilismo significa allora: *niente* delle posizioni di valori finora avutesi deve più valere, tutto ciò che è deve essere posto *nel suo insieme* in modo diverso, cioè deve essere posto nell'insieme su condizioni diverse. Non appena, con la svalutazione dei valori finora supremi, il mondo appare privo di valore, si fa innanzi con urgenza qualcosa di estremo che a sua volta può essere sostituito soltanto da un altro estremo (cfr. *La volontà di potenza*, n. 55 [VIII, 1, 200-201]). La trasvalutazione deve essere incondizionata e porre in una unità originaria tutto ciò che è. L'unità originariamente-anticipatamente-unente costituisce tuttavia l'essenza della totalità. In questa unità domina la determinazione dell'«Ev che fin dagli albori dell'Occidente connota l'essere».

Poiché il padroneggiamento del caos in base alla nuova posizione di valori è già posto da quest'ultima sotto la legge della totalità, ogni partecipazione umana all'attuazione del nuovo ordinamento deve portare in sé la distinzione della totalità. Con il nichilismo emerge perciò storicamente il dominio del «totale». In ciò si manifesta il tratto fondamentale, che spinge per venire alla luce, dell'essenza propriamente affermativa del nichilismo. Certo, la totalità non significa mai un mero potenziamento del parziale, ma nemmeno l'esagerazione dell'abituale, quasi che il totale potesse essere raggiunto di volta in volta mediante l'ampliamento e la variazione quantitativi di ciò che già sussiste. La totalità si fonda sempre nella riso-

lutezza anticipatrice di un rovesciamento essenziale. Per questo fallisce pure ogni tentativo di mettere in conto, con i mezzi dei modi di pensiero e di esperienza finora avutisi, il nuovo che scaturisce nel rovesciamento incondizionato.

Ma anche riconoscendo il carattere affermativo del nichilismo europeo noi non ne raggiungiamo ancora l'essenza intima; giacché il nichilismo non è soltanto *una* storia e neppure il *tratto fondamentale* della storia occidentale, ma è la legalità (*Gesetzlichkeit*) di questo accadere, la sua «logica». La postulazione dei valori supremi, la loro falsificazione, la loro svalutazione, la loro destituzione, il temporaneo apparire privo di valore del mondo, la necessità di una sostituzione dei valori finora validi con valori nuovi, la nuova posizione come rovesciamento, i preliminari di questo rovesciamento – tutto ciò definisce la legalità propria dei giudizi di valore nei quali si radica l'interpretazione del mondo.

Questa legalità è la storicità della storia occidentale, esperita muovendo dalla metafisica della volontà di potenza. In quanto legalità della storia, il nichilismo sviluppa una successione di sue fasi e forme diverse. Per questo il mero nome nichilismo dice troppo poco, poiché oscilla tra una molteplicità di significati. Nietzsche respinge l'opinione secondo la quale il nichilismo sarebbe la causa della decadenza, facendo notare che esso, in quanto «logica» della decadenza, spinge appunto oltre quest'ultima. La causa del nichilismo è invece la morale nel senso della postulazione di ideali soprannaturali del vero, del bene e del bello, che valgono in sé. La posizione dei valori supremi pone al tempo stesso la possibilità della loro svalutazione, la quale incomincia già con il fatto che essi si dimostrano irraggiungibili. La vita appare così inadatta e più che mai inidonea a realizzare questi valori. Per questo la «forma preliminare» del nichilismo autentico è il pessimismo (*La volontà di potenza*, n. 9 [VIII, 11, 138]).

Il pessimismo nega il mondo esistente. Ma la sua negazione è ambivalente. Può volere semplicemente il declino e il nulla. Ma può anche rifiutare l'ordine sussistente e aprire così una strada per una nuova configurazione del mondo. In tal modo il nichilismo si esplica «come forza». Ha occhio per ciò che è. Vede ciò che è pericoloso e insicuro e cerca le condizioni che fanno sperare in un pa-

droneggiamento della situazione storica. Il pessimismo che scaturisce dalla forza è connotato dalla capacità dell'«analitica», con la quale Nietzsche non intende l'eccitata sfibramento e la dissoluzione della «situazione storiografica», ma l'esposizione e l'indicazione fredde, perché consapevoli, delle ragioni per le quali l'ente è così com'è. Il pessimismo che vede soltanto il declino proviene invece dalla «debolezza», cerca ovunque gli aspetti cupi, attende al varco le occasioni di fallimento e crede così di vedere come tutto avverrà. Tutto comprende e, per ogni episodio, è in grado di fornire una corrispondenza tratta dal passato. La sua caratteristica è, a differenza dell'«analitica», lo «storicismo» (*La volontà di potenza*, n. 10 [VIII, II, 65]).

Ora, però, per questa ambivalenza del pessimismo giungono a svilupparsi posizioni estreme. Esse circoscrivono un ambito dal quale soltanto emerge in molteplici stadi l'essenza autentica del nichilismo. Dapprima ne risulta, di nuovo, uno «stato intermedio». Ora si diffonde soltanto il «nichilismo incompleto», ora si azzarda già a emergere il «nichilismo estremo». Il «nichilismo incompleto» nega, sì, i valori finora supremi, ma si limita a porre nuovi ideali al vecchio posto (al posto del «cristianesimo originario» il «comunismo», al posto del «cristianesimo dogmatico» la «musica wagneriana»). Questo «a metà» ritarda la risoluta destituzione dei valori supremi. Il ritardo maschera la cosa decisiva: che attraverso la svalutazione dei valori finora supremi deve essere tolto di mezzo soprattutto il posto loro adeguato, il «soprasensibile» sussistente in sé.

Per diventare completo, il nichilismo deve passare per gli «estremi». Il «nichilismo estremo» sa che non c'è alcuna «verità eterna in sé». Fintanto che si limita a questa cognizione e fa da spettatore alla decadenza dei valori finora supremi, esso rimane «passivo». Il nichilismo «attivo» invece interviene, rovescia chiamandosi fuori dalla maniera tradizionale di vivere e infondendo in più a ciò che vuole perire «il desiderio della fine» (*La volontà di potenza*, n. 1055 [VII, III, 223]).

E tuttavia questo nichilismo non dovrebbe essere negativo? Non è Nietzsche stesso a confermare il carattere puramente negativo del nichilismo in quella incisiva connotazione del nichilista che dice: «Un nichilista è colui che, del mondo qual è, giudica che *non* dovrebbe essere

e, del mondo quale dovrebbe essere, giudica che non esiste» (*La volontà di potenza*, n. 585 A [VIII, II, 26])? Qui, in una duplice negazione, viene per l'appunto negato semplicemente tutto: anzitutto il mondo qui presente e, contemporaneamente, il mondo soprasensibile che può essere auspicato da questo mondo presente, cioè l'ideale. Ma dietro questa duplice negazione sta già l'affermazione unica di quel mondo che respinge ciò che è stato finora e istituisce da sé il nuovo e non conosce più un mondo superiore sussistente in sé.

Il nichilismo estremo, ma attivo, toglie di mezzo (*räumt ... aus*) i valori finora in vigore insieme al loro «spazio» («*Raum*»), il soprasensibile, e solo così concede spazio (*räumt ... ein*) a possibilità della nuova posizione di valori. Considerando questo carattere del nichilismo estremo, che crea spazio ed esce allo scoperto, Nietzsche parla anche di «nichilismo estatico» (*La volontà di potenza*, n. 1055 [VII, III, 222; 35 (82)]). Quest'ultimo, sotto l'apparenza di rimanere soltanto negazione, non afferma né qualcosa di presente né un ideale, ma il «*principio della stima dei valori*»: la volontà di potenza. Non appena quest'ultima è esplicitamente concepita e propriamente assunta come fondamento e misura di ogni posizione di valori, il nichilismo è giunto alla sua essenza affermativa, ha superato e inglobato la sua incompletezza e si è così compiuto. Il nichilismo estatico diventa «nichilismo classico». Come tale Nietzsche concepisce la sua metafisica. Dove la volontà di potenza è il principio afferrato della posizione di valori, il nichilismo diventa l'«ideale della somma potenza dello spirito» (*La volontà di potenza*, n. 14 [VIII, II, 15]). In quanto viene negato ogni ente in sé sussistente e affermata la volontà di potenza quale origine e misura del creare, «il nichilismo potrebbe essere un modo di pensare divino» (*La volontà di potenza*, n. 15 [VIII, II, 16]). Qui si pensa alla divinità del dio Dioniso.

L'essenza affermativa del nichilismo non può essere detta in maniera più affermativa. Secondo il suo pieno concetto metafisico il nichilismo è allora la storia dell'annientamento dei valori finora supremi sul fondamento del rovesciamento dall'effetto anticipato, rovesciamento che riconosce consapevolmente la volontà di potenza come il principio della posizione di valori. Trasvalutazione non vuol dire nemmeno soltanto che al medesimo vecchio posto dei valori finora in vigore ne vengano messi di

nuovi, ma significa sempre e anzitutto *che il posto stesso viene nuovamente determinato*.

È insito in questo che solo nella « trans-valutazione » i valori sono posti *in quanto* valori, cioè concepiti nel loro fondamento essenziale come le condizioni della volontà di potenza. L'essenza di quest'ultima dà la possibilità di pensare metafisicamente « il dionisiaco ».

Trans-valutazione (*Um-wertung*), pensata in termini rigorosi, è ri-pensare (*um-denken*) l'ente in quanto tale nel suo insieme in relazione a « valori ». Ciò implica che il carattere fondamentale dell'ente in quanto tale sia la volontà di potenza. Il nichilismo si pone nella sua propria essenza solo in quanto « classico ». Pensato in modo « classico », il nichilismo è al tempo stesso la denominazione per l'essenza storica della metafisica, in quanto la verità sull'ente come tale nel suo insieme si compie nella metafisica della volontà di potenza e la sua storia si interpreta mediante tale metafisica.

Ma se l'ente è in quanto tale volontà di potenza, come si determina allora per Nietzsche l'interesse dell'ente nel suo insieme? Nel senso della metafisica del nichilismo classico, la quale pone valori e trasvaluta, questa domanda suona: che valore ha l'insieme dell'ente?

L'eterno ritorno dell'uguale

« Il valore complessivo del mondo non è valutabile » (*La volontà di potenza*, n. 708 [VIII, II, 247]).

Questa tesi fondamentale della metafisica di Nietzsche non vuol dire che le facoltà umane non siano in grado di scoprirne il valore complessivo, che però sussisterebbe in maniera occulta. Già il cercare un valore complessivo dell'ente è in sé impossibile, perché il concetto di un valore complessivo resta un concetto assurdo; infatti, il valore è per essenza la condizione posta dalla volontà di potenza per la sua conservazione e il suo potenziamento, e da essa condizionata. Porre un valore complessivo per il tutto significherebbe sottoporre l'incondizionato a condizioni condizionate.

Dunque si deve dire: « Il divenire » (cioè l'ente nel suo insieme) « non ha nessun valore » (*La volontà di potenza*, n. 708 [VIII, II, 247]). Questo, daccapo, non vuol dire che

l'ente nel suo insieme sia qualcosa di nullo o, semplicemente, qualcosa di indifferente. La proposizione ha un senso essenziale. Enuncia la mancanza di valore (*Wertlosigkeit*) del mondo. Nietzsche concepisce ogni « senso » come « scopo » e « fine », ma scopo e fine li concepisce come valori (cfr. *La volontà di potenza*, n. 12 [VIII, II, 256-58; n. 11 (99)]). Conformemente può dire: « L'assoluta mancanza di valore, ossia mancanza di senso » (*La volontà di potenza*, n. 617 [VIII, I, 298]), « la mancanza di fine in sé » è « il principale articolo di fede » del nichilismo (*La volontà di potenza*, n. 25 [VIII, II, 63]).

Nel frattempo, però, noi non pensiamo più il nichilismo in termini « nichilistici » come sfacelo e dissoluzione nel nullo niente. Allora la mancanza di valore e la mancanza di fini non possono significare nemmeno più un difetto, il mero vuoto e la mera assenza. Queste denominazioni nichilistiche, per indicare l'essere nel suo insieme, intendono qualcosa di affermativo e che è essenzialmente presente (*Wesendes*), cioè il *modo* in cui l'insieme dell'ente si fa presente (*anwest*). Il termine metafisico per esprimerlo è: l'eterno ritorno dell'uguale.

L'aspetto strano di questo pensiero, che Nietzsche stesso chiama in un senso molteplice il « pensiero più grave », è capito solo da colui che fin dall'inizio pensa a salvaguardarne anche la stranezza, anzi, a riconoscerla come fondamento del fatto che il pensiero dell'« eterno ritorno dell'uguale » è parte della verità sull'ente nel suo insieme. Pertanto, quasi più essenziale della delucidazione del suo contenuto rimane in un primo momento la cognizione dell'unico contesto in base al quale l'eterno ritorno dell'uguale va pensato come la determinazione dell'ente nel suo insieme.

Qui si deve dire: l'ente che *in quanto* tale ha il carattere fondamentale della volontà di potenza può essere, *nel suo insieme*, soltanto eterno ritorno dell'uguale. L'ente che, *nel suo insieme*, è eterno ritorno dell'uguale deve avere *in quanto ente* il carattere fondamentale della volontà di potenza. L'entità dell'ente e l'interesse dell'ente richiedono reciprocamente, per l'unità della verità dell'ente, la specie della loro rispettiva essenza.

La volontà di potenza pone condizioni, che hanno carattere di punti di vista, per la sua conservazione e il suo potenziamento: i valori. In quanto fini posti e quindi condizionati, essi devono corrispondere in modo puro,

nel loro carattere di fini, all'essenza della potenza. La potenza non conosce fini « in sé » ai quali giungere per fermarsi. Nella stasi essa rinnega la sua intima essenza: il superpotenziamento. È vero che ciò che importa per la potenza sono dei fini. Ma l'importante è il superpotenziamento. Quest'ultimo si dispiega al massimo là dove ci sono resistenze. Dunque il fine della potenza deve sempre avere il carattere dell'ostacolo. Poiché i fini della potenza possono essere soltanto ostacoli, essi stanno però già sempre nel raggio di potere della volontà di potenza. L'ostacolo in quanto tale, sebbene non ancora « superato », è già essenzialmente colto dall'impadronimento. Per questo, per l'ente in quanto volontà di potenza non vi sono all'infuori di sé fini verso i quali procedere e andarsene.

La volontà di potenza, in quanto superpotenziamento di se stessa, *ritorna* per essenza *in se stessa* e dà così all'ente nel suo insieme, cioè al « divenire », il peculiare carattere della motilità (*Bewegtheit*). Il movimento del mondo non ha quindi uno stato finale, sussistente in sé in qualche luogo, in cui, per così dire, il divenire sfoci. D'altro canto, però, la volontà di potenza non pone i suoi fini condizionati solo saltuariamente. In quanto superpotenziamento, essa è costantemente in cammino per arrivare alla sua essenza. È perennemente attiva, eppure deve essere nello stesso tempo senza-fini, in quanto « fine » significa ancora uno stato che sussiste in sé al di fuori di essa. Ora, però, l'attuarsi, perenne e senza-fini, del potere della volontà di potenza è al tempo stesso necessariamente finito nelle sue posizioni e nelle sue forme (XII, 53 [V, II, 443-44, n. 11 (305)]); infatti, se sotto questo aspetto fosse infinito, dovrebbe allora, conformemente alla sua essenza di potenziamento, « crescere all'infinito ». Ma da quale eccedenza dovrebbe venire ora questo potenziamento, se tutto l'ente è soltanto volontà di potenza?

Per di più, l'essenza della volontà di potenza stessa esige ogni volta per la sua conservazione, e quindi proprio per la rispettiva possibilità del suo potenziamento, che la volontà di potenza sia sempre circoscritta e determinata in una forma fissa, cioè sia già, nell'insieme, qualcosa di delimitantesi. Dell'essenza della potenza è propria la libertà da fini e quindi, nell'insieme, la mancanza di fini. Ma questa libertà da fini, proprio perché esige unicamente una posizione di fini di volta in volta condizionata,

non può tollerare uno straripare senza argini della potenza. L'insieme dell'ente, il cui carattere fondamentale è volontà di potenza, deve quindi essere una grandezza fissa. Invece di « volontà di potenza » Nietzsche dice talvolta anche « forza ». Per forza (e tanto più per forze della natura) intende sempre la volontà di potenza. « Una quantità non-fissa di forza, qualcosa di ondulatorio, è *per noi del tutto impensabile* » (XII, 57 [V, II, 439]).

Chi si intende con questo « noi »? Quelli che pensano l'ente come volontà di potenza. Il loro pensiero è un fissare e un limitare. « Il mondo, come forza, non può essere pensato illimitato, perché non può essere pensato a questo modo, — noi ci vietiamo il concetto di una forza infinita, in quanto incompatibile con il concetto di "forza". Dunque, al mondo manca anche la capacità di una perenne novità » (*La volontà di potenza*, n. 1062 [VII, III, 234]). Chi si vieta qui di pensare come infinita la volontà di potenza? Chi pronuncia il verdetto decisivo che la volontà di potenza e l'ente nel suo insieme, da essa determinato, sono finiti? Coloro che esperiscono il loro proprio essere come volontà di potenza, — « e ogni altra rappresentazione rimane indeterminata e di conseguenza *inservibile* » (*La volontà di potenza*, n. 1066 [VIII, III, 165]).

Se l'ente in quanto tale è volontà di potenza e quindi eterno divenire, ma se la volontà di potenza richiede la mancanza di fini ed esclude l'infinito progredire verso un fine in sé, se contemporaneamente l'eterno divenire della volontà di potenza, nelle sue possibili figure e forme di dominio, è limitato in quanto non può essere nuovo all'infinito, allora l'ente in quanto volontà di potenza, nel suo insieme, deve far ritornare l'uguale e il ritorno dell'uguale deve essere eterno. Questo « circolo » contiene la « legge originaria » (« *Urgesetz* ») dell'ente nel suo insieme, se l'ente in quanto tale è volontà di potenza.

L'eterno ritorno dell'uguale è il modo di farsi presente dell'instabile (del diveniente) in quanto tale, ma ciò nella somma stabilizzazione (nel ruotare in circolo), con l'unica destinazione di assicurare la continua possibilità dell'attuarsi della potenza. Il ritornare, l'arrivare e l'andarsene dell'ente, che sono determinati come eterno ritorno, hanno ovunque il carattere della volontà di potenza. È per questo che anche l'uguaglianza dell'uguale che ritorna consiste anzitutto nel fatto che in ogni ente è sempre l'attuarsi della potenza a comandare e a condizionare —

seguendo questo comando – una uguaglianza delle fattezze dell'ente. Ritorno dell'uguale non significa mai che per un osservatore qualsiasi, il cui essere non sia determinato dalla volontà di potenza, continui a ripresentarsi sempre la stessa cosa lì presente anche prima.

« Volontà di potenza » dice *che cosa* l'ente è in quanto tale, cioè nella sua costituzione. « Eterno ritorno dell'uguale » dice *come* l'ente di tale costituzione è nel suo insieme. Con il « che cosa » è determinato insieme anche il « come » dell'essere di ogni ente. Questo « come » stabilisce fin dall'inizio *che* ogni ente riceve in ogni momento il carattere del suo « che » (della sua « fattualità ») da questo « come ». Poiché l'eterno ritorno dell'uguale contraddistingue l'ente nel suo insieme, esso è, congiuntamente alla volontà di potenza, un carattere fondamentale dell'essere, quantunque l'« eterno ritorno » nomini un « divenire ». L'uguale che ritorna ha una sussistenza (*Bestand*) di volta in volta solo relativa ed è pertanto l'instabile per essenza (*das wesenhaft Bestandlose*). Il suo ritorno significa però il portare sempre di nuovo a sussistere, significa cioè stabilizzazione (*Beständigung*). L'eterno ritorno è la più stabile stabilizzazione dell'instabile. Ma, fin dall'inizio della metafisica occidentale, l'essere viene inteso nel senso della stabilità dell'essere presente, dove stabilità (*Beständigkeit*) ha il senso duplice di consistenza (*Festigkeit*) e permanenza (*Beharren*). Il concetto nietzscheano dell'eterno ritorno dell'uguale dice questa medesima essenza dell'essere. È vero che Nietzsche distingue l'essere, come ciò che è consistente, fisso, consolidato e rigido, dal divenire. Ma l'essere rientra pur sempre nella volontà di potenza che deve assicurarsi la sussistenza (*Bestand*) in base a qualcosa di stabile (*aus einem Beständigen*), unicamente al fine di potersi superare, cioè *divenire*.

Essere e divenire entrano solo apparentemente in antitesi, perché il carattere diveniente della volontà di potenza è, nella sua essenza intima, eterno ritorno dell'uguale e quindi stabile stabilizzazione dell'instabile. Per questo, in una annotazione decisiva Nietzsche può dire:

« *Imprimere al divenire il carattere dell'essere – è questa la suprema volontà di potenza.* »

« Duplice falsificazione, attraverso i sensi e attraverso la mente, per conservare un mondo dell'essere, del permanente, dell'uguaglianza di valore, ecc. »

« Che *tutto ritorni*, è l'estremo avvicinamento del mondo del divenire a quello dell'essere: *culmine della contemplazione* » (*La volontà di potenza*, n. 617 [VIII, 1, 297]).

All'altezza della sua speculazione, Nietzsche deve seguire fino all'estremo il tratto fondamentale di questo pensiero e determinare il mondo relativamente al suo *essere*. Così egli progetta e dispone la verità dell'ente nel senso della metafisica. Ma al tempo stesso, al culmine della contemplazione, è detto che per conservare un mondo dell'ente, ossia di ciò che è presente in modo permanente, è necessaria una « *duplice falsificazione* ». I sensi forniscono, nelle loro impressioni, qualcosa di fissato. La mente fissa (*stellt ... fest*), rap-presentandolo (*vor-stellt*), qualcosa di oggettivo. Ogni volta ha luogo un fissare, rispettivamente diverso, ciò che è altrimenti mosso e diveniente. Allora la « somma volontà di potenza », in quanto è siffatta stabilizzazione del divenire, sarebbe una falsificazione. Al « culmine della contemplazione », dove si decide la verità dell'ente in quanto tale nel suo insieme, dovrebbero essere instaurati un falso e una parvenza. La verità sarebbe così un errore.

Appunto. La verità, secondo Nietzsche, è addirittura per essenza errore, e precisamente quella determinata « specie di errore » il cui carattere si definisce in modo sufficiente solo quando l'origine dell'essenza della verità è propriamente riconosciuta partendo dall'essenza dell'essere, e ciò vuol dire qui: partendo dalla volontà di potenza. L'eterno ritorno dell'uguale dice *come* l'ente, che in quanto universo non ha alcun valore e alcun fine in sé, è nel suo insieme. La mancanza di valore dell'ente nel suo insieme, una determinazione in apparenza solo negativa, ha il suo fondamento nella determinazione affermativa mediante la quale fin dall'inizio viene attribuita all'ente l'interezza dell'eterno ritorno dell'uguale. Ora, però, questo fondamentale tratto caratteristico dell'ente nel suo insieme vieta pure di pensare il mondo come un « organismo »; esso infatti non è disposto in nessuna connessione teleologica sussistente in sé e non è rimandato a nessuno stato finale in sé. « Dobbiamo pensarlo [l'universo] come intero, proprio il più lontano possibile dall'organico » (XII, 60 [V, 11, 408]). Soltanto se l'ente nel suo insieme è caos, gli rimane garantita, in quanto volontà di potenza, la continua possibilità di configurarsi « organi-

camente » in forme di dominio di volta in volta limitate, di durata relativa. « Caos » non significa però uno scompiglio che infuria alla cieca, ma la molteplicità dell'ente nel suo insieme che urge verso un ordinamento della potenza, che demarca confini della potenza, che nella lotta per tali confini è sempre gravida di decisioni.

Che questo caos sia nel suo insieme eterno ritorno dell'uguale diventa il pensiero più strano e più terribile soltanto quando è guadagnata e presa sul serio l'intuizione che il pensare questo pensiero deve avere il carattere essenziale del progetto metafisico. La verità sull'ente in quanto tale nel suo insieme viene determinata soltanto dall'essere dell'ente stesso. Non è né solamente una personale esperienza vissuta del poeta rinchiusa nell'ambito di validità di una veduta personale, né può essere dimostrata « scientificamente », cioè mediante l'indagine di singoli ambiti dell'ente, per esempio della natura e della storia.

Il fatto che Nietzsche stesso, per la passione di condurre i suoi contemporanei a questo « culmine » della « contemplazione » metafisica, si rifugi in siffatte dimostrazioni, indica solo quanto sia difficile e raro, per un uomo, potersi mantenere da pensatore sul tracciato di un progetto, richiesto dalla metafisica, e della sua fondazione. Nietzsche ha una chiara consapevolezza del fondamento della verità del progetto che pensa l'ente nel suo insieme come eterno ritorno dell'uguale: « la vita stessa creò questo pensiero che è il più grave per la vita, essa vuole *superare* il suo ostacolo più alto » (XII, 369 [VII, 1/2, 152]). « La vita stessa », cioè la volontà di potenza che mediante il superpotenziamento del rispettivo grado di potenza si potenzia al massimo, fino a se stessa.

La volontà di potenza deve portare se stessa dinanzi a sé come volontà di potenza, e in modo tale che le stia dinanzi la condizione suprema del conferimento del puro potere dell'estremo superpotenziamento: il massimo ostacolo. Questo le capita quando la più pura stabilizzazione le sta dinanzi non solo in una occasione, ma costantemente, e precisamente come sempre la stessa. Per assicurare questa suprema condizione (valore), la volontà di potenza deve essere il « principio della posizione di valori » che appare espressamente. Essa dà a *questa* vita, non a una vita nell'aldilà, l'unico peso. « Cambiare *dottrina* su questo punto è ancor oggi il compito principale: – forse

quando la metafisica coglie proprio *questa* vita con l'accento più *grave*, – secondo la mia dottrina! » (XII, 68 [V, 11, 401]).

Questa è la dottrina di colui che insegna l'eterno ritorno dell'uguale. La volontà di potenza stessa, il carattere fondamentale dell'ente in quanto tale, e non un certo « signor Nietzsche », pone questa idea dell'eterno ritorno dell'uguale. La suprema stabilizzazione dell'instabile è il massimo ostacolo del divenire. Per mezzo di questo ostacolo la volontà di potenza afferma l'intima necessità della sua essenza. Perché così, viceversa, l'eterno ritorno fa entrare nel gioco del mondo la sua potenza condizionante. Sotto la spinta di questo grave peso, là dove il riferimento all'ente in quanto tale nel suo insieme determina per essenza un ente, si fa l'esperienza che l'essere dell'ente deve essere volontà di potenza. Ma l'ente determinato da quel riferimento è l'uomo. La menzionata esperienza trasporta l'umanità in una nuova verità sull'ente in quanto tale nel suo insieme. Poiché però il rapporto con l'ente in quanto tale nel suo insieme contraddistingue l'uomo, solo stando entro tale rapporto egli conquista la sua essenza e si espone alla storia affinché sia portata a compimento.

Il superuomo

La verità sull'ente in quanto tale nel suo insieme viene ogni volta assunta, disposta e preservata da una umanità. La metafisica non è capace di pensare, e nemmeno di domandare, perché le cose stiano così; è appena capace di pensare il fatto che stiano così. L'appartenenza dell'essere umano alla salvaguardia dell'ente non consiste punto nel fatto che, nella metafisica moderna, tutto l'ente è oggetto per un soggetto. Questa interpretazione dell'ente che parte dalla soggettività è anch'essa metafisica ed è già una conseguenza latente del velato riferimento dell'essere stesso all'essenza dell'uomo. Questo riferimento (*Bezug*) non può essere pensato in base alla relazione (*Beziehung*) soggetto-oggetto, giacché quest'ultima è proprio il necessario misconoscimento e il costante velamento di quel riferimento e della possibilità di esperirlo. Perciò la provenienza essenziale dell'antropomorfismo – necessario nel compimento della metafisica – e delle sue conse-

guenze e la provenienza del dominio dell'antropologismo rimangono per la metafisica un enigma che essa non può nemmeno notare come tale. Poiché l'uomo appartiene all'essenza dell'essere e, per tale appartenenza, rimane destinato alla comprensione dell'essere, l'ente può, a seconda dei suoi diversi ambiti e gradi, essere indagato e padroneggiato dall'uomo.

Ma l'uomo che, stando in mezzo all'ente, si rapporta all'ente che in quanto tale è volontà di potenza e, nel suo insieme, eterno ritorno dell'uguale si chiama superuomo. La sua realizzazione implica che l'ente appaia nel carattere diveniente della volontà di potenza in virtù della più luminosa chiarezza del pensiero dell'eterno ritorno dell'uguale. « Allorché ebbi creato il superuomo, ordinai intorno a lui il grande velo del divenire e sopra gli feci stare il sole, nel meriggio » (XII, 362 [VII, 1/2, 63]). Poiché la volontà di potenza in quanto principio della trasvalutazione fa apparire la storia nel tratto fondamentale del nichilismo classico, anche l'umanità di questa storia deve in essa confermarsi dinanzi a se stessa.

Il « super » nella denominazione « superuomo » contiene una negazione e significa il sorpassare e l'andare oltre l'uomo finora esistito. Il no di questa negazione è incondizionato, poiché proviene dal sì della volontà di potenza e colpisce in assoluto l'interpretazione del mondo platonica, morale-cristiana, in tutte le sue varianti palesi e occulte. L'affermazione che nega decide, pensando in termini metafisici, che la storia dell'umanità diventi una nuova storia. Il concetto generale, ma non esaustivo, del « superuomo » vuol dire anzitutto questa essenza nichilistico-storica dell'umanità che pensa, cioè qui: che vuole se stessa in modo nuovo. Pertanto, il nunzio della dottrina del superuomo porta il nome di Zarathustra. « Dovetti tributare a Zarathustra, a un *Persiano*, questo onore: i Persiani hanno per primi *pensato* la storia nell'insieme, in grande » (XIV, 303 [VII, 11, 44]). Nel suo « Prologo », che anticipa tutto quello che v'è da dire, Zarathustra dice: « Ecco, io vi insegno il superuomo! Il superuomo è il senso della terra. Dica la vostra volontà: *sia* il superuomo il senso della terra! » (*Così parlò Zarathustra*, Prologo n. 3 [VI, 1, 6]). Il superuomo è la negazione incondizionata, fatta espressamente volontà, dell'essenza tradizionale dell'uomo. Nella metafisica l'uomo viene esperito come animale razionale (*animal rationale*). L'origine « metafisica »

di questa definizione dell'essenza dell'uomo, che sorregge tutta la storia occidentale, non è stata finora capita, non è stata sottoposta alla decisione (*Entscheidung*) del pensiero. Cioè: il pensiero non è ancora sorto (*entstanden*) dalla scissione (*Scheidung*) della domanda metafisica dell'essere che chiede dell'essere dell'ente, da quella domanda che domanda in modo più iniziale, che domanda cioè della verità dell'essere e, quindi, del riferimento essenziale dell'essere all'essenza dell'uomo. La metafisica stessa impedisce di domandare di questo riferimento essenziale.

Il superuomo nega, sì, l'essenza tradizionale dell'uomo, ma la nega in modo nichilistico. La sua negazione colpisce la tradizionale connotazione distintiva dell'uomo, la ragione. L'essenza metafisica di quest'ultima consiste nel fatto che l'ente nel suo insieme viene progettato e, in quanto tale, interpretato seguendo il filo conduttore del pensiero rappresentativo.

Concepito in termini metafisici, il pensiero è il rappresentare che percepisce ciò in cui l'ente è di volta in volta l'ente. Il nichilismo concepisce però il pensiero (l'intelletto) come il fare conto su e il tenere conto di una assicurazione della sussistenza, entrambi pertinenti alla volontà di potenza; lo concepisce come posizione di valori. Nell'interpretazione nichilistica della metafisica e della sua storia, il pensiero, cioè la ragione, appare quindi come il fondamento e il parametro della postulazione di valori. L'« unità », « in sé » sussistente, di tutto ciò che è, lo « scopo » ultimo, « in sé » esistente, di tutto ciò che è, il vero valido « in sé » per tutto ciò che è – compaiono come siffatti valori posti dalla ragione. La negazione nichilistica della ragione non toglie però di mezzo il pensiero (*ratio*), bensì lo riprende al servizio dell'animalità (*animalitas*).

Sennonché, anche l'animalità è ugualmente, anzi già prima, rovesciata. Essa non ha più il valore di mera sensibilità e di ciò che nell'uomo è vile. L'animalità è il corpo vivente che come tale vive, vale a dire è ricco di pulsioni ed esuberante su tutto. Questa denominazione nomina l'unità per eccellenza dell'entità dominante formata da tutti gli istinti, le pulsioni, le passioni che vogliono la vita stessa. Poiché l'animalità vive al modo in cui è corpo, essa è nella modalità della volontà di potenza.

In quanto quest'ultima costituisce il carattere fondamentale di tutto ciò che è, solo l'animalità definisce l'uo-

mo come veramente essente. La ragione è una ragione vivente solo in quanto ragione che è corpo. Tutte le facoltà dell'uomo sono predeterminate metafisicamente come modi in cui la potenza dispone del suo attuarsi. « Ma il risvegliato e sapiente dice: io sono corpo in tutto e per tutto, e null'altro; e anima è soltanto una parola per indicare qualcosa del corpo. Il corpo è una grande ragione, una pluralità con un solo senso, una guerra e una pace, un gregge e un pastore. Strumento del tuo corpo è anche la tua piccola ragione, fratello, che tu chiami "spirito", un piccolo strumento e un giocattolo della tua grande ragione » (*Così parlò Zarathustra*, parte prima: « Dei disprezzatori del corpo » [VI, 1, 34]). La tradizionale distinzione metafisica dell'essenza dell'uomo, la razionalità, viene trasposta nell'animalità nel senso della volontà di potenza che è corpo vivente.

Ma la metafisica occidentale non definisce l'uomo soltanto in generale, né in tutte le epoche nel medesimo senso, come essere razionale. Solamente l'inizio metafisico dell'età moderna apre la storia dello svilupparsi del ruolo nel quale la ragione guadagna il suo pieno rango metafisico. Solo in base a questo rango si può valutare che cosa accada riprendendo la ragione nell'animalità a sua volta rovesciata. Solo il rango della ragione sviluppato fino all'incondizionato nella forma della metafisica moderna svela l'origine metafisica dell'essenza del superuomo.

L'inizio metafisico dell'età moderna è un mutamento dell'essenza della verità il cui fondamento rimane occulto. La verità diventa certezza. Per quest'ultima tutto dipende unicamente dall'assicurazione dell'ente rappresentato, attuabile nel rappresentare stesso. Insieme al mutamento dell'essenza della verità si sposta la struttura essenziale del rappresentare. Finora, e dall'inizio della metafisica, il rap-presentare (voeiv) è quell'apprendere (*Vernehmen*) che prende ovunque l'ente non passivamente, ma piuttosto, guardando attivamente in alto, si fa dare in quanto tale, nel suo aspetto (eidos), ciò che è presente.

Questo *Vernehmen* diventa ora la *Vernehmung*, l'escusazione nel senso giudiziario (depositario del diritto). Il rap-presentare interroga, *partendo da sé e tornando a sé*, tutto ciò che gli capita di incontrare, per sapere se, e come, è all'altezza di quel tanto di assicuramento che il rap-

presentare, in quanto portar-si-dinanzi, richiede per la propria sicurezza. Ora, il rappresentare non è più soltanto la traiettoria-guida per interrogare l'ente in quanto tale, vale a dire ciò che è presente come stabile. Il rappresentare diventa il tribunale che decide dell'entità dell'ente e dice che in futuro deve valere come ente soltanto ciò che nel rap-presentare, e per mezzo di esso, gli è posto dinanzi ed è così posto al sicuro per lui. Tuttavia, in siffatto por-si-dinanzi il rappresentare rappresenta ogni volta necessariamente *insieme* se stesso; questo, però, non successivamente o addirittura come un oggetto, ma prima e come ciò a cui tutto deve essere fornito e nel cui orizzonte soltanto ogni cosa può essere posta al sicuro.

Il rappresentare che si rappresenta è però capace di decidere in tal modo sull'entità dell'ente solo perché non decide soltanto, come tribunale, in base a una legge data, ma dà già, esso stesso, la legge dell'essere. Il rappresentare è capace di dare questa legge soltanto perché la possiede, avendo fatto già prima, di se medesimo, la legge. Lo spostamento della struttura essenziale del rappresentare di un tempo consiste nel fatto che il por-si-dinanzi tutto ciò che capita di incontrare, rap-presentandolo, instaura se stesso come l'essere dell'ente. La stabilità dell'essere presente, cioè l'entità, consiste ora nella rappresentatezza mediante e per questo rap-presentare, cioè in quest'ultimo stesso.

Prima ogni ente è *subiectum*, cioè qualcosa che da sé giace dinanzi. Solo per questo giace e sta a fondamento (ὑποκείμενον, *substans*) di tutto ciò che nasce e perisce, cioè entra nell'essere (nell'essere presente al modo del giacere dinanzi) e ne esce. L'entità (οὐσία) dell'ente è, in tutta la metafisica, soggettività nel senso originario del termine. Il nome più corrente, ma che nomina la medesima cosa, è: « sostanzialità ». La mistica medioevale (Taulero e Suso) traduce *subiectum* e *substantia* con *understand* e in modo analogo, alla lettera, *obiectum* con *gegenwurf*.

All'inizio dell'età moderna l'entità dell'ente muta. L'essenza di questo inizio storico riposa in tale mutamento. La soggettività del *subiectum* (la sostanzialità) viene ora determinata come il rappresentare che si rappresenta. Ma ora il rappresentare che per eccellenza si rappresenta è l'uomo in quanto essere razionale. Dunque l'uomo diventa l'ente eccelso (*subiectum*), cioè il « soggetto » « in

modo deciso». Attraverso il mutamento accennato dell'essenza metafisica della soggettività, il nome soggettività acquista e mantiene in seguito quest'unico senso, cioè che l'essere dell'ente consiste nel rappresentare. Rispetto alla sostanzialità viene messa in rilievo la soggettività nel senso moderno, in cui si finisce per risolverla. Per questo l'esigenza decisiva della metafisica di Hegel suona: «Secondo il mio modo di vedere, che non può giustificarsi se non attraverso l'esposizione del sistema stesso, tutto dipende dal cogliere e dall'esprimere il vero non come *sostanza*, ma altrettanto decisamente come *soggetto*» (*System der Wissenschaft. Erster Teil: Die Phänomenologie des Geistes*, Goebhardt, Bamberg-Würzburg, 1807, p. XX; *Werke*, cit., vol. II, 1832, p. 14).^{*} L'essenza metafisica della soggettività non si compie nella «egoità» o magari nell'egoismo dell'uomo. L'«io» è sempre solo una occasione possibile e, in certe condizioni, l'occasione più immediata in cui l'essenza della soggettività si manifesta e cerca di albergare questa manifestazione. La soggettività, in quanto è l'essere di ogni ente, non è mai soltanto «soggettiva» nel senso peggiorativo di ciò che è accidentalmente inteso da un singolo io.

Se quindi, a proposito della soggettività così intesa, si parla del soggettivismo del pensiero moderno, bisogna senz'altro prendere le distanze dall'idea che si tratti qui di una opinione e di una posa «meramente soggettive», egoistiche e solipsistiche. Infatti, l'essenza del soggettivismo è oggettivismo, in quanto per il soggetto tutto diventa oggetto. Anche il non oggettivo (*das Nicht-Objektive, das Ungegenständliche*) resta determinato dalla prospettiva dell'oggettivo, in quanto nel respingerlo si fa riferimento all'oggettivo. Poiché il rappresentare pone nella rappresentatezza ciò che viene incontro e si mostra, l'ente così fornito diventa l'«oggetto».

Ogni oggettività è «soggettiva». Ciò non significa che l'ente venga ridotto a una mera veduta e a una mera opinione di un «io» accidentale qualsiasi. Che ogni oggettività è «soggettiva» significa: ciò che viene incontro viene installato e fatto diventare oggetto che sta in se stesso. «L'entità è soggettività» e «l'entità è oggettualità» dicono lo Stesso.

Poiché il rap-presentare mira fin da principio a porre

^{*} G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. cit., p. 13.

al sicuro come rap-presentato tutto ciò che incontra, esso invade costantemente ciò che va rappresentato. In tal modo il rappresentare, di invasione in invasione, va oltre se stesso. Il rappresentare è così *in sé*, non come qualcosa in più, un appetire. Quest'ultimo aspira al compimento della sua essenza: a che tutto ciò che viene incontro e si muove determini la sua entità in base al rappresentare in quanto rappresentare. Leibniz determina la soggettività come un rappresentare che appetisce. Soltanto con questa cognizione è raggiunto il pieno inizio della metafisica moderna (cfr. *Monadologia*, par. 14 e 15). La *monas*, cioè la soggettività del soggetto, è *perceptio* e *appetitus* (cfr. anche *Principes de la Nature et de la Grâce, fondés en raison*, n. 2). La soggettività come l'essere dell'ente significa: all'infuori della legislazione del rappresentare che si appetisce non vi deve «essere», né vi può «essere», nulla che lo condizioni.

Ora, però, l'essenza della soggettività urge da sé, e necessariamente, fino alla soggettività incondizionata. La metafisica di Kant resiste ancora a questo impulso essenziale dell'essere – per porre tuttavia al tempo stesso il fondamento del suo compimento. Infatti, essa concettualizza per la prima volta l'essenza celata della soggettività come essenza dell'essere in generale, concepito in termini metafisici: l'essere è l'entità nel senso della condizione della possibilità dell'ente.

L'essere, in quanto è siffatta condizione, non può però venire condizionato da un ente, cioè da qualcosa che a sua volta è condizionato, ma può esserlo soltanto da esso stesso. Solo in quanto autolegislazione incondizionata, il rappresentare, cioè la ragione nella pienezza dominata ma pienamente sviluppata della sua essenza, è l'essere di tutto ciò che è. Ma l'autolegislazione connota la «volontà» nella misura in cui la sua essenza si determina nell'orizzonte della pura ragione. La ragione è in sé al tempo stesso, in quanto rappresentare che appetisce, volontà. La soggettività incondizionata della ragione è autoconsapevolezza volitiva. Ciò significa: la ragione è spirito assoluto. In quanto tale, la ragione è l'assoluta realtà del reale, l'essere dell'ente. Perfino essa è soltanto nel modo dell'essere da lei disposto, in quanto fa comparire se stessa in tutti i gradi per lei essenziali del rappresentare che si appetisce.

«Fenomenologia», nel senso di Hegel, è il far-si-con-

cetto dell'essere come incondizionato apparire a sé. « Fenomenologia » non significa qui il modo di pensare di un pensatore, ma il modo in cui la soggettività incondizionata, in quanto è il rappresentare incondizionato che appare a sé (pensiero), è lei stessa l'essere di tutto ciò che è. La « logica » di Hegel rientra nella « fenomenologia » perché soltanto in essa l'apparire a sé della soggettività incondizionata diventa incondizionato, nella misura in cui anche le condizioni di ogni apparire, le « categorie », nel loro più proprio rappresentarsi e dischiudersi come « logos », vengono portate nella visibilità dell'idea assoluta.

L'incondizionato e completo apparire a sé, nella luce che essa stessa è, costituisce l'essenza della libertà della ragione assoluta. Quantunque la ragione sia volontà, qui è la ragione in quanto rappresentare (idea) che decide sull'entità dell'ente. Il rappresentare distingue il rappresentato da e per il rappresentante. Il rappresentare è essenzialmente questo distinguere (*Unterscheiden*) e scindere (*Scheiden*). Per questo nella « Prefazione » all'intero *Sistema della scienza* Hegel dice: « L'attività dello scindere è la forza e il lavoro dell'intelletto, della potenza più mirabile e più grande, o meglio della potenza assoluta » (*Werke*, cit., vol. II, p. 25).*

Solo quando in tal modo la ragione è dispiegata metafisicamente come la soggettività incondizionata e quindi come l'essere dell'ente, il rovesciamento del primato tradizionale della ragione nel primato dell'animalità può diventare esso stesso incondizionato, cioè nichilistico. La negazione nichilistica del primato metafisico della ragione incondizionata, che determina l'essere – e non la completa eliminazione di essa – è l'affermazione del ruolo incondizionato del corpo quale luogo cui mette capo ogni interpretazione del mondo. « Corpo » è il nome per indicare la forma della volontà di potenza in cui quest'ultima, poiché è sempre in uno stato (*zuständlich*), è immediatamente accessibile all'uomo quale « soggetto » per eccellenza. Per questo Nietzsche dice: « Essenziale: muovere dal corpo e utilizzarlo come filo conduttore » (*La volontà di potenza*, n. 532 [VII, III, 321]; cfr. n. 489 [VIII, I, 194, n. 5 (56)], n. 659 [VII, III, 242-44, n. 36 (35-36)]). Ma se il corpo diventa il filo conduttore per interpretare il mondo, ciò non vuol dire che la componente « biologica » e

* G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. cit., p. 25.

« vitale » sia proiettata nell'insieme dell'ente e quest'ultimo venga pensato « in termini vitali », bensì significa: l'ambito particolare del « vitale » è concepito in termini metafisici come volontà di potenza. La « volontà di potenza » non è nulla di « vitale » né nulla di « spirituale », ma il « vitale » (il « vivente ») e lo « spirituale », in quanto enti, sono determinati dall'essere nel senso della volontà di potenza. La volontà di potenza sottomette a sé la ragione nel senso del rappresentare, prendendo quest'ultimo al suo servizio in quanto pensiero calcolante (in quanto porre valori). La volontà razionale, finora al servizio del rappresentare, muta la sua essenza nella volontà che comanda se stessa in quanto essere dell'ente.

Soltanto nel rovesciamento nichilistico del primato del rappresentare nel primato della volontà in quanto volontà di potenza, la volontà consegue l'incondizionato dominio nell'essenza della soggettività. La volontà non è più soltanto l'autolegislazione per la ragione che rappresenta e che poi, solo in quanto prima rappresenta, anche agisce. La volontà è ora la pura autolegislazione di se stessa: il comando della sua essenza, cioè il comando di comandare, il puro esercitare il potere della potenza.

Mediante il rovesciamento nichilistico non solo la soggettività rovesciata del rappresentare viene ribaltata nella soggettività del volere, ma mediante il primato essenziale della volontà viene addirittura intaccata e trasformata anche la tradizionale essenza dell'incondizionatezza. L'incondizionatezza del rappresentare è ancor sempre condizionata da ciò che a esso è fornito. Solo l'incondizionatezza del volere, tuttavia, conferisce inoltre al fornibile il potere di diventare tale. Solo in tale rovesciante conferimento del potere della volontà l'essenza della soggettività incondizionata raggiunge il suo compimento (*Vollendung*). Quest'ultimo non significa la perfezione (*Vollkommenheit*) che debba essere commisurata a una misura sussistente in sé. Compimento significa qui che la possibilità estrema, finora repressa, dell'essenza della soggettività diventa il centro essenziale. La volontà di potenza è quindi la soggettività incondizionata e, in quanto rovesciata, la sola anche compiuta che, in forza di tale compimento, esaurisce al tempo stesso l'essenza dell'incondizionatezza.

L'inizio della metafisica moderna concepisce l'*ens* come il *verum* e interpreta quest'ultimo come il *certum*. La cer-

tezza del rappresentare e del suo rappresentato diventa l'entità dell'ente. Questa certezza, fino al *Fondamento dell'intera dottrina della scienza* (1794) di Fichte, rimane limitata al rappresentare del *cogito sum* umano, il quale, in quanto umano, non può essere che creato e quindi condizionato. Nella metafisica di Hegel la soggettività della ragione viene elaborata nella sua incondizionatezza. In quanto soggettività dell'incondizionato rappresentare, essa ha, sì, riconosciuto la certezza sensibile e l'autocoscienza corporea, ma solo per superarle nell'incondizionatezza dello spirito assoluto e quindi per contestare assolutamente ogni loro possibilità di un primato incondizionato. In quanto nell'incondizionata soggettività della ragione rimane esclusa la possibilità estrema opposta di un incondizionato dominio essenziale della volontà che comanda da sé, la soggettività dello spirito assoluto è, sì, una soggettività incondizionata, ma ancora essenzialmente incompiuta.

Solo il suo rovesciamento nella soggettività della volontà di potenza esaurisce l'ultima possibilità essenziale dell'essere in quanto soggettività. In essa, viceversa, la ragione che rappresenta viene riconosciuta mediante la trasformazione in pensiero che pone valori, ma solo per essere posta al servizio del conferimento del potere di superpotenziarsi. Con il rovesciamento della soggettività dell'incondizionato rappresentare nella soggettività della volontà di potenza crolla il primato della ragione quale traiettoria-guida e tribunale per il progetto dell'ente.

La soggettività compiuta della volontà di potenza è l'origine metafisica della essenziale necessità del « superuomo ». Secondo il progetto tradizionale dell'ente, il vero ente è la ragione stessa in quanto spirito che crea e mette ordine. Per questo l'incondizionata soggettività della ragione può sapersi come l'assoluto di quella verità sull'ente insegnata dal cristianesimo. L'ente, secondo questa dottrina, è il creato opera del creatore. Ciò che più di tutto è (*summum ens*) è il creatore stesso. Il creare è concepito metafisicamente nel senso del rappresentare che produce. Il crollo del primato della ragione che rappresenta contiene l'essenza metafisica di quell'evento che Nietzsche chiama la morte del Dio cristiano-morale.

Ora, però, lo stesso rovesciamento della soggettività della ragione incondizionata nell'incondizionata soggettività della volontà di potenza traspone contemporanea-

mente la soggettività nell'illimitato pieno potere dello spiegamento esclusivo della sua essenza. Adesso la soggettività, in quanto volontà di potenza, nel conferimento del potere del superpotenziamento vuole assolutamente solo se stessa come potenza. Volere se stessa significa qui: portarsi dinanzi a sé nel sommo compimento della propria essenza ed *essere* in tal modo questa essenza. La soggettività compiuta deve pertanto, dal suo intimo, porre la sua propria essenza oltre se stessa.

Sennonché, la soggettività compiuta impedisce un « al di fuori » di di se stessa. Niente può avere la pretesa dell'essere, se non sta nel dominio della soggettività compiuta. Il soprasensibile e l'ambito di un Dio soprasensibile sono crollati. Adesso l'uomo, poiché *lui soltanto è in quanto volontà che rappresenta e pone valori* in mezzo all'ente come tale nel suo insieme, deve offrire alla soggettività compiuta il posto della sua essenza pura. Per questo la volontà di potenza in quanto soggettività compiuta può porre la sua essenza solo nel soggetto che è l'uomo, e precisamente quello che è andato oltre l'uomo che si è avuto finora. Elevata così al suo massimo, la volontà di potenza, in quanto è la soggettività compiuta, è il soggetto sommo e unico, cioè il superuomo. Questi non solo va nichilisticamente oltre l'essere umano che si è avuto finora, ma nel contempo, in quanto è il rovesciamento di questo essere, va oltre se stesso nel suo incondizionato, cioè al tempo stesso: entra nell'interezza dell'ente, l'eterno ritorno dell'uguale. La nuova umanità in mezzo all'ente, che nel suo insieme è senza-alcun-fine ed è in quanto tale volontà di potenza, se vuole se stessa e vuole a suo modo un fine, deve volere necessariamente il superuomo: « non « umanità », bensì il *superuomo* è il fine » (*La volontà di potenza*, n. 1001 [VII, II, 192]). Il « superuomo » non è un ideale soprasensibile; non è nemmeno una persona che a un certo punto si annuncia e compaia da qualche parte. È, in quanto è il sommo soggetto della soggettività compiuta, il puro attuarsi del potere della volontà di potenza. Il pensiero del « superuomo » non scaturisce quindi nemmeno da una « presunzione » del « signor Nietzsche ». Visto che l'origine di questo pensiero va pensata nella prospettiva del pensatore, tale origine sta allora nell'intima risolutezza con la quale Nietzsche si sottomette all'essenziale necessità della soggettività compiuta, cioè dell'ultima verità metafisica sull'ente in quanto tale.

Il superuomo vive in quanto la nuova umanità vuole che l'essere dell'ente sia la volontà di potenza. Essa vuole questo essere poiché è lei stessa voluta da questo essere, cioè è lasciata, in quanto umanità, incondizionatamente a se stessa.

Così Zarathustra, che insegna il superuomo, conclude la prima parte del suo insegnamento con la sentenza:

«*Morti sono tutti gli dèi: ora vogliamo che il superuomo viva*» – questa sia un giorno, nel grande meriggio, la nostra ultima volontà! –» (*Così parlò Zarathustra*, parte prima, conclusione [VI, 1, 93]). Al tempo della più luminosa chiarezza, in cui l'ente nel suo insieme si mostra come eterno ritorno dell'uguale, la volontà deve volere il superuomo; infatti, il pensiero dell'eterno ritorno dell'uguale può essere sopportato solo in vista del superuomo. La volontà che qui vuole non è un desiderare e un appetire, ma è volontà di potenza. I «noi», che qui vogliono, sono coloro che hanno esperito il carattere fondamentale dell'ente come volontà di potenza e sanno che quest'ultima vuole al massimo la sua essenza stessa ed è così la consonanza con l'ente nel suo insieme.

Solo ora si fa chiara l'esigenza nel «Prologo» dello *Zarathustra*: «Che la vostra volontà dica: *sia* il superuomo il senso della terra!» [VI, 1, 6]. L'essere che viene detto in questo «sia» è imperativo e, poiché il comando è per essenza la volontà di potenza, ha esso stesso il carattere della volontà di potenza. «Che la vostra volontà dica», ciò significa anzitutto: che la vostra volontà sia volontà di potenza. Quest'ultima, però, in quanto è il principio della nuova posizione di valori, è la ragione perché l'ente non sia l'aldilà soprasensibile, bensì la terra dell'aldiqua in quanto oggetto della lotta per il dominio terrestre, e perché il superuomo diventi senso e fine di questo ente. Fine non significa più lo scopo «in sé» sussistente, ma vuol dire valore. Il valore è la condizione posta dalla stessa volontà di potenza per se stessa. La somma condizione della soggettività è quel soggetto nel quale la soggettività stessa pone la sua volontà incondizionata. Questa volontà dice e pone che cosa è l'ente nel suo insieme. Dalla legge di questa volontà Nietzsche prende a prestito queste parole:

«Tutta la bellezza e la sublimità da noi prestata alle cose reali e immaginarie voglio rivendicarla come patrimonio

e prodotto dell'uomo: come la sua più bella apologia. L'uomo come poeta, come pensatore, come Dio, come amore, come potenza: oh, dimentico della regale generosità con cui ha donato alle cose, per *impoverirsi* e per sentirsi miserabile! È stato questo finora il suo più grande disinteresse, di aver ammirato e adorato e saputo nascondersi di essere stato *lui* a creare ciò che ha ammirato. –» (*La volontà di potenza*, esergo del libro secondo [VIII, 11, 251-52], 1887/88).

Ma, così, l'ente nel suo insieme non viene interpretato a immagine dell'uomo e reso «soggettivo»? Questa antropomorfizzazione dell'ente in quanto tale nel suo insieme non porta a una sminuizione del mondo? Si annuncia già, però, la contro-domanda: chi è qui l'uomo mediante il quale, e in vista del quale, l'ente viene antropomorfizzato? In quale soggettività ha il proprio fondamento la «soggettivizzazione» del mondo? E che succede se l'uomo fin qui esistito, soltanto attraverso il rovesciamento nichilistico che avviene in una sola volta, deve trasformarsi nel superuomo, il quale, in quanto somma volontà di potenza, vuol far essere l'ente in quanto ente?

È «non più volontà di conservazione, bensì di potenza; non più l'umile affermazione "tutto è solo soggettivo", bensì "è anche opera nostra! – siamo orgogliosi!"» (*La volontà di potenza*, n. 1059 [VII, 11, 206]). Certo, tutto è «soggettivo», ma nel senso della soggettività compiuta della volontà di potenza che dà all'ente il potere di essere tale. «"Antropomorfizzare" il mondo, cioè sentirci sempre più in esso come signori –» (*La volontà di potenza*, n. 614 [VII, 11, 81]). Tuttavia, l'uomo non diventa «signore» violentando a piacimento le cose secondo vedute e desideri casuali. Diventare-signore significa per prima cosa sottomettere se stessi al comando per conferire il potere dell'essenza della potenza. Gli istinti trovano la loro essenza, della specie della volontà di potenza, solo in quanto passioni grandi, cioè colme – nella loro essenza – della pura potenza. Essi mettono «se stessi a repentaglio» e sono di se stessi «giudici, vendicatori e vittime» (*Così parlò Zarathustra*, seconda parte, «Del superamento di se stessi» [VI, 1, 138]). Le piccole voglie rimangono estranee alle grandi passioni. Non i meri sensi, ma il carattere di potenza nel quale sono inseriti è ciò che decide: «La forza e la potenza dei sensi – è questa la cosa più

essenziale in un uomo ben riuscito e integro: per prima cosa deve essere dato il magnifico "animale" – che cosa importa altrimenti ogni "antropomorfizzazione"! » (*La volontà di potenza*, n. 1045 [VIII, I, 185]).

Se l'animalità dell'uomo viene ricondotta alla volontà di potenza quale sua essenza, l'uomo diventa l'« animale finalmente fissato, definito ». « Fissare » (« *Fest-stellen* ») significa qui: stabilire e definire l'essenza e quindi contemporaneamente rendere stabile, far stare nel senso dell'incondizionata stabilità del soggetto del rappresentare. L'uomo finora esistito, invece, che cerca la sua distinzione unicamente nella ragione, rimane l'animale « *non ancora fissato, definito* » (XIII, 276 [VII, II, 111]). « Antropomorfizzazione » significa quindi, pensata in termini metafisici, fare sì che l'uomo diventi anzitutto uomo, rovesciando il primato della ragione in quello del « corpo ». Significa allora contemporaneamente: interpretare l'ente in quanto tale nel suo insieme secondo quest'uomo rovesciato. Pertanto Nietzsche può dire: « "Antropomorfizzazione" – è una parola piena di pregiudizi, e ai miei orecchi suona in modo quasi opposto che ai vostri » (XIII, 206 [VII, II, 50]). L'inverso dell'antropomorfizzazione, cioè l'antropomorfizzazione mediante il superuomo, è la « disantropomorfizzazione ». Essa libera l'ente dalle posizioni di valore dell'uomo finora esistito. Attraverso questa disantropomorfizzazione l'ente si mostra « nudo » come l'esplicarsi della potenza e il lottare delle forme di dominio della volontà di potenza, cioè del « caos ». Così l'ente, in base all'essenza del suo essere, è puramente: « natura ». Per questo in un primo progetto della dottrina dell'eterno ritorno dell'uguale si dice: « *Chaos sive natura: "Della disantropomorfizzazione della natura"* » (XII, 426 [V, II, 405]).

La fissazione (*Fest-stellung*) metafisica dell'uomo come animale significa l'affermazione nichilistica del superuomo. Soltanto dove l'ente in quanto tale è volontà di potenza e l'ente nel suo insieme è eterno ritorno dell'uguale, può attuarsi il rovesciamento nichilistico dell'uomo tradizionale nel superuomo e questi *deve* essere in quanto sommo soggetto eretto per sé dall'incondizionata soggettività della volontà di potenza.

Il Superuomo non significa goffo ingrandimento dell'arbitrio delle violenze abituali al modo dell'uomo finora esistito. A differenza di ogni mera esasperazione dell'uo-

mo esistente nello smisurato, il passaggio al superuomo muta essenzialmente l'uomo finora esistito nell'« uomo rovesciato ». Questi non rappresenta nemmeno un « nuovo tipo » di uomo. Piuttosto, l'uomo nichilisticamente rovesciato è per la prima volta l'uomo *in quanto tipo*. « Si tratta del tipo: l'umanità è solo il materiale sperimentale, l'enorme eccedenza di tutto quanto è fallito: un campo di macerie » (*La volontà di potenza*, n. 713 [VIII, III, 13]). La compiuta incondizionatezza della volontà di potenza esige a sua volta come condizione, per la propria essenza, che l'umanità conforme a tale soggettività voglia e possa volere se stessa soltanto se, consapevolmente e volontariamente, si dà la forma-tipo dell'uomo nichilisticamente rovesciato.

L'elemento classico di questo darsi forma dell'uomo prendendo in mano se stesso consiste nel semplice rigore della semplificazione di tutte le cose e di tutti gli uomini in quell'unica cosa dell'incondizionato conferimento del potere dell'essenza della potenza *per il dominio sulla terra*. Le condizioni di questo dominio, cioè i valori, vengono posti e prodotti come effetto da una completa « meccanizzazione » delle cose e mediante l'allevamento dell'uomo. Nietzsche riconosce il carattere metafisico della macchina ed esprime questa conoscenza in un « aforisma » dello scritto *Il viandante e la sua ombra* (1880):

« *La macchina come maestra*. – La macchina insegna, attraverso se stessa, l'ingrinarsi di folle umane in azioni in cui ognuno ha una sola cosa da fare: essa dà il modello dell'organizzazione di partito e della condotta di guerra. Non insegna invece la sovranità individuale: fa di molti una sola macchina, e di ogni individuo uno strumento *per un solo fine*. Il suo effetto più generale è di insegnare l'utilità della centralizzazione » (III, 317 [IV, III, 226-27]).

La meccanizzazione rende possibile un padroneggiamento dell'ente, ognora e ovunque abbracciabile, che risparmia energia, cioè che contemporaneamente la accumula. Rientrano nella sua regione essenziale anche le scienze. Esse non solo mantengono (*behalten*) il loro valore; non solo ottengono (*erhalten*) un nuovo valore. Ma sono ora esse stesse, per la prima volta, un valore. Come investigazione funzionale e pilotabile di tutto l'ente, esse lo fissano e condizionano con le loro fissazioni (*Fest-stellun-*

gen) l'assicurazione della sussistenza della volontà di potenza. L'allevamento (*Züchtung*) dell'uomo non è però addomesticamento nel senso del contenimento e della paralizzazzione della sensibilità, ma la disciplina (*Zucht*) è l'accumulazione e la purificazione delle forze nell'univocità dell'«automatismo» rigorosamente dominabile di ogni agire. Soltanto dove la soggettività incondizionata della volontà di potenza diventa la verità dell'ente nel suo insieme, è possibile, cioè metafisicamente necessario, il *principio* dell'istituzione di un allevamento delle razze, cioè non una mera formazione spontanea delle razze, ma il consapevole *pensiero* delle razze. Così come la volontà di potenza non è pensata in termini biologici, bensì ontologici, altresì il pensiero delle razze in Nietzsche non ha un senso biologico, ma metafisico.

L'essenza di ogni installazione macchinale delle cose e di ogni allevamento razziale dell'uomo – essenza che corrisponde all'essenza della volontà di potenza – sta pertanto nella semplificazione di tutto l'ente in base all'originaria semplicità dell'essenza della potenza. La volontà di potenza vuole unicamente se stessa dall'unica altezza di quest'unica volontà. Non si perde nella moltitudine delle cose che non possono essere abbracciate con uno sguardo. Conosce soltanto il poco rappresentato dalle condizioni decisive del suo potenziamento e della sua assicurazione. Il poco non è qui il meno e il difettoso, bensì la ricchezza della somma possibilità di comandare, la quale, in base alle sue decisioni più semplici, è massimamente aperta alle possibilità del tutto. «Un vecchio cinese diceva di avere sentito dire che i regni, quando devono andare in rovina, possiedono molte leggi» (*La volontà di potenza*, n. 745 [VII, 1/1, 311]).

Dalla semplicità propria della volontà di potenza vengono l'univocità, la levigatezza e la saldezza di tutte le forme e i tipi che essa conia. Il tipico scaturisce da essa soltanto e ad essa soltanto corrisponde. Ma il modo in cui la trasvalutazione di tutti i valori del nichilismo classico pensa già, prefigura e produce come effetto le condizioni dell'incondizionato dominio della terra è «il grande stile». Esso determina il «gusto classico» in cui «entra una parte di freddezza, di lucidità, di durezza: logica anzitutto, felicità nella spiritualità, "tre unità", concentrazione – odio per il sentimento, l'animo, l'*esprit*, odio per il molteplice, l'insicuro, il vagante, il presago, non meno

che per il breve, l'acuminato, il leggiadro, il bonario. Non ci si deve trastullare con formule artistiche: si deve rifoggiare la vita in modo che essa si *debba* poi formulare» (*La volontà di potenza*, n. 849 [VIII, II, 336]).

La grandezza dello stile scaturisce dalla gittata (*Machtweite*) della semplificazione, che è sempre rafforzamento. Poiché, però, il grande stile predetermina il modo del dominio della terra che tutto involve, e rimane riferito all'insieme dell'ente, gli è proprio ciò che è gigante (*das Riesige*). La genuina essenza di quest'ultimo non consiste tuttavia nell'accumulazione meramente quantitativa del molto esagerato. L'aspetto gigantesco (*das Riesenhafte*) del grande stile corrisponde a quel poco che contiene la pienezza essenziale propria di quel semplice nella cui dominazione la volontà di potenza ha la sua distinzione. Ciò che è gigante non sottostà alla determinazione della quantità. L'aspetto gigantesco del grande stile è quella «qualità» dell'essere di tutti gli enti che rimane conforme alla soggettività compiuta della volontà di potenza. Il carattere «classico» del nichilismo ha pertanto superato anche tutto il romanticismo che ogni «classicismo» serba ancora celato in sé, in quanto si limita ad «aspirare» al «classico». «Beethoven, il primo grande romantico, nel senso del concetto *francese* di romanticismo, così come Wagner è l'ultimo grande romantico... entrambi avversari istintivi del gusto classico, dello stile severo, – per non dire qui di quello "grande"» (*La volontà di potenza*, n. 842 [VIII, III, 39]).

Il grande stile è il modo in cui la volontà di potenza pone anticipatamente in suo potere l'installazione di tutte le cose e l'allevamento dell'umanità in quanto padroneggiamento dell'ente essenzialmente senza-alcun-fine nel suo insieme, e in base a tale potere, in costante potenziamento, supera in potenza e prefigura ogni passo. Questo padroneggiamento planetario è, in prospettiva metafisica, l'incondizionata stabilizzazione di ciò che diviene nel suo insieme. Siffatta stabilizzazione contravviene tuttavia all'intenzione di porre al sicuro solo uno stato-fine, illimitatamente perdurante, di ciò che è indifferentemente uniforme; con ciò, infatti, la volontà di potenza cesserebbe di essere se stessa perché sottrarrebbe a se stessa la possibilità del potenziamento. L'«uguale» che ritorna ha la sua uguaglianza nel comando ogni volta sempre nuovo. Essenzialmente diversa dalla stabilità senza pericoli

di un permanere paralizzato è la « durata relativa », calcolabile e pilotabile, delle rispettive forme di dominio. Esse sono salde per un tempo determinato, che rimane però controllabile. Questa saldezza, nello spazio d'azione della potenza che per essenza calcola, ha sempre la possibilità del cambio controllato.

Nel grande stile l'uomo testimonia la sua determinazione unica. Se si commisura questo sommo soggetto della soggettività compiuta agli ideali e alle auspicabilità della posizione di valori che si è avuta finora, la figura del superuomo scompare dalla vista. Dove invece ogni fine determinato e ogni via e ogni formazione è sempre e soltanto condizione e mezzo del conferimento del potere incondizionato della volontà di potenza, allora l'univocità di colui che solo, in quanto legislatore, pone le condizioni del dominio sulla terra consiste proprio nel non essere determinato da tali condizioni.

L'apparente inafferrabilità (*Ungreifbarkeit*) del superuomo mostra il rigore con il quale, attraverso questo autentico soggetto della volontà di potenza, è concepita (*begriffen*) l'essenziale avversione (*Widerwille*) contro ogni fissazione, avversione che contraddistingue l'essenza della potenza. La grandezza del superuomo, che non conosce l'infruttuoso « fuori gioco » della mera eccezione, consiste nel fatto che egli pone l'essenza della volontà di potenza nella volontà di una umanità che in tale volontà vuole se stessa come signora della terra. Nel superuomo v'è « una propria giurisdizione, che non ha nessuna istanza sopra di sé » (*La volontà di potenza*, n. 962 [VII, III, 131]). La posizione e la specie dell'individuo, delle comunità e del loro rapporto reciproco, il rango e la legge di un popolo e delle genti si determinano secondo il grado e il modo della forza imperativa in virtù della quale essi si pongono al servizio della realizzazione dell'incondizionato dominio dell'uomo su se stesso. Il superuomo è il tipo di quell'umanità che per la prima volta si vuole come tipo e che si scalpella fino a essere tale tipo. A tal uopo v'è tuttavia bisogno del « martello » con cui il tipo viene formato e temprato e con cui tutto ciò che è stato finora viene ridotto in rovine poiché inadeguato al tipo. Per questo, in uno dei piani per la sua « opera capitale » Nietzsche incomincia la parte finale così: « Quarto libro: *Il martello*. Come debbono essere fatti gli uomini che valutano a rovescio? — » (XVI, 417 [VIII, I, 97]; 1886). In uno

degli ultimi piani l'« eterno ritorno dell'uguale » è ancora la determinazione omnidominante dell'essere dell'ente nel suo insieme; il brano conclusivo è qui intitolato: « I rovesciati. Il loro martello "la dottrina del ritorno" » (XVI, 425 [VIII, I, 294]).

Se l'ente nel suo insieme è eterno ritorno dell'uguale, allora all'umanità che in mezzo a questo insieme deve concepirsi come volontà di potenza non rimane che decidere se volere il nulla, esperito in termini di nichilismo, piuttosto che non volere più e quindi rinunciare alla sua possibilità essenziale. Se l'umanità vuole il nulla inteso nel senso del nichilismo classico (la mancanza di fini dell'ente nel suo insieme), si crea, sotto i colpi del martello dell'eterno ritorno dell'uguale, uno stato che rende necessaria una specie di uomo rovesciata. Questo tipo di uomo pone, nell'insieme senza-senso, la volontà di potenza come il « senso della terra ». L'ultimo periodo del nichilismo europeo è la « catastrofe » nel senso affermativo del rivolgimento: « l'avvento di una dottrina che *setaccia* gli uomini ... che spinge i deboli a prendere risoluzioni e anche i forti — » (*La volontà di potenza*, n. 56 [VIII, II, 279]).

Se l'ente come tale è volontà di potenza, l'ente nel suo insieme in quanto eterno ritorno dell'uguale deve superare in potenza ogni riferimento all'ente.

Se l'ente nel suo insieme è eterno ritorno dell'uguale, allora il carattere fondamentale dell'ente si è rivelato come volontà di potenza.

Se l'ente in quanto volontà di potenza regna nell'insieme dell'eterno ritorno dell'uguale, la soggettività incondizionata e compiuta della volontà di potenza deve porsi in forma di umanità nel soggetto del superuomo.

La verità dell'ente in quanto tale nel suo insieme viene determinata dalla volontà di potenza e dall'eterno ritorno dell'uguale. Questa verità viene custodita dal superuomo. La storia della verità dell'ente in quanto tale nel suo insieme e, in base a essa, la storia dell'umanità da essa inclusa nella sua regione hanno il tratto fondamentale del nichilismo. Ma la verità così compiuta e così custodita dell'ente in quanto tale nel suo insieme da dove prende la sua essenza propria?

La giustizia

Nietzsche mantiene le denominazioni «il vero» e «la verità» per indicare ciò che Platone chiama il «vero ente» (ὄντως ὄν, ἀληθῶς ὄν), con il quale è inteso l'essere dell'ente, l'idea. Pertanto, per Nietzsche «il vero» e «l'ente», «l'essere» e «la verità» significano lo Stesso. Poiché però egli pensa in termini moderni, la verità non è soltanto in generale una determinazione del conoscere che rap-presenta, ma, in conformità con il mutamento del rap-presentare nel fornire che assicura, consiste nel porre ciò che è stabile. Il tenere la «verità» è il tenere-per-vero che rap-presenta (*La volontà di potenza*, n. 507 [VIII, II, 14-15; n. 9 (38)]). Il vero è ciò che è fissato nel pensiero rappresentante e che è quindi costante. Ma quest'ultimo, dopo la trasvalutazione nichilistica, non ha più il carattere del soprasensibile lì presente in sé. Lo stabile (*das Beständige*) assicura la sussistenza (*Bestand*) del vivente, in quanto ogni vivente ha bisogno di un ambiente fisso dal quale trae la sua conservazione.

Ma la conservazione non è l'essenza del vivente, bensì solo un tratto fondamentale di questa essenza che, nel suo carattere più proprio, rimane potenziamento. Poiché la conservazione pone ogni volta qualcosa di fisso come condizione necessaria della conservazione e del potenziamento; poiché però la posizione di siffatte condizioni è necessaria in base all'essenza della volontà di potenza e in quanto posizione di condizioni ha il carattere della posizione di valori; per questo il vero, in quanto è ciò che è stabile, ha carattere di valore. *La verità è un valore necessario per la volontà di potenza.*

La stabilizzazione consolida però ogni volta ciò che diviene. Il vero, essendo ciò che è stabile, rappresenta quindi il reale che è presente nel divenire proprio nel modo in cui esso non è. Il vero è così ciò che non è adeguato all'ente nel senso di ciò che diviene, ossia che è propriamente reale, ed è quindi il falso – se cioè l'essenza della verità viene pensata secondo la determinazione metafisica da tempo corrente come adeguazione del rap-presentare alla cosa. E Nietzsche pensa in effetti l'essenza della verità in tal senso. Come potrebbe altrimenti enunciare la corrispondente definizione della verità così: «*La verità è la specie di errore senza la quale una determinata specie di esseri viventi non potrebbe vivere.* Ciò che

decide è da ultimo il valore per la vita» (*La volontà di potenza*, n. 493 [VII, III, 182])? La verità è, sì, un valore necessario per la volontà di potenza. «Ma la verità non vale come supremo criterio di valore, ancora meno come potenza suprema» (*La volontà di potenza*, n. 853 [VIII, III, 311]).

La verità è la condizione della conservazione della volontà di potenza. La conservazione rimane il modo – necessario ma mai sufficiente, cioè che non regge mai propriamente la sua essenza – dell'attuarsi del potere nella volontà di potenza. La conservazione rimane essenzialmente al servizio del potenziamento. Il potenziamento va ogni volta oltre il conservato e il suo conservare; questo, però, non mediante una mera aggiunta di più potenza. Il «più» di potenza consiste nel fatto che il potenziamento apre nuove possibilità della potenza al di sopra di essa, trasfigura la volontà di potenza in queste possibilità più elevate e di là, al tempo stesso, la sprona a entrare nella sua essenza autentica, a essere cioè superpotenziamento di se stessa.

Nell'essenza così concepita del potenziamento della potenza si compie il «concetto superiore» dell'arte. L'essenza di quest'ultima può essere vista nell'«opera d'arte, dove appare senza artista, per esempio come corpo, come organizzazione (corpo degli ufficiali prussiani, ordine dei Gesuiti). In che senso l'artista è solo uno stadio preliminare» (*La volontà di potenza*, n. 796 [VIII, I, 106]). L'essenza dell'autentico tratto fondamentale della volontà di potenza, cioè il potenziamento, è l'arte. Solo essa determina il carattere fondamentale dell'ente in quanto tale, vale a dire il carattere metafisico dell'ente. Per questo Nietzsche chiama assai presto l'arte l'«attività metafisica» (*La volontà di potenza*, n. 853, IV [VIII, III, 312]). Poiché l'ente in quanto tale (in quanto volontà di potenza) è, nell'essenza, arte, nel senso della metafisica della volontà di potenza l'ente nel suo insieme deve essere concepito come «opera d'arte»: «Il mondo come un'opera d'arte che genera se stessa –» (*La volontà di potenza*, n. 796 [VIII, I, 106]). Questo progetto metafisico dell'ente in quanto tale nel suo insieme, mirante all'arte, non ha nulla in comune con una considerazione estetica del mondo; a meno che non si intenda l'estetica così come Nietzsche vuole che la si intenda: «in termini psicologici». Allora l'estetica si trasforma nella dinamica che interpreta tutto l'ente se-

guendo il filo conduttore del «corpo». Ma dinamica, qui, vuol dire l'attuarsi del potere della volontà di potenza.

L'arte è la condizione sufficiente di se stessa, condizionata dalla volontà di potenza come potenziamento. Essa è il valore decisivo nell'essenza della potenza. In quanto nell'essenza della volontà di potenza il potenziamento rimane più essenziale della conservazione, anche l'arte condiziona più della verità – benché quest'ultima, sotto un altro aspetto, condizioni a sua volta l'arte. Per questo è all'arte, a differenza della verità, che il carattere del valore è «più» appropriato, vale a dire appropriato in un senso più essenziale. Nietzsche sa «che l'arte *vale più* della verità» (*La volontà di potenza*, n. 853, IV [VIII, III, 312]; cfr. n. 822 [VIII, III, 289]).

Tuttavia, quale valore necessario, la verità ha, al pari della conservazione per il potenziamento, un riferimento essenziale all'arte entro l'essenza unitaria della volontà di potenza. La piena essenza della verità può quindi essere colta soltanto quando in essa sono pensati anche il suo riferimento all'arte e l'arte stessa. Viceversa, però, anche l'essenza dell'arte rimanda all'essenza in precedenza determinata della verità. L'arte apre, trasfigurando, possibilità più elevate del superamento della rispettiva volontà di potenza.

Questo possibile non è né l'incontraddittorio della logica, né l'eseguibile della prassi, ma il brillare dell'ancora inosato e pertanto non ancora presente lì davanti. Ciò che è posto nell'apertura trasfigurante ha il carattere della *parvenza* (Schein). Fissiamo questa parola nella sua essenziale ambiguità: parvenza nel senso del rilucere e risplendere (il sole risplende) e parvenza al modo del me-ro apparire-così (di notte l'arbusto ai lati della strada pare un uomo ed è invece soltanto un arbusto). Quello è la parvenza nel senso della *comparsa* (Aufschein), questo la parvenza come *sembianza* (Anschein). Poiché però anche la parvenza trasfigurante nel senso del comparire fissa e stabilizza rispettivamente l'insieme dell'ente nel suo divenire su determinate possibilità, essa rimane al tempo stesso una parvenza che non è adeguata a ciò che diviene. Così, anche l'essenza dell'arte come volontà di parvenza che compare manifesta la connessione con l'essenza della verità, in quanto quest'ultima è concepita co-

me l'errore necessario all'assicurazione della sussistenza, cioè come mera parvenza.

La piena essenza di ciò che Nietzsche chiama verità, e che definisce dapprima come parvenza necessaria secondo la potenza, non contiene soltanto il riferimento all'arte; piuttosto, può avere la sua ragione determinante unitaria soltanto in ciò che fin da prima regge la verità e l'arte in modo unitario nel loro essenziale riferimento reciproco. Ma questo è l'essenza unitaria della volontà di potenza stessa, concepita però ora come il portare-a-risplendere-e-ad-apparire ciò che condiziona il conferimento del potere del superpotenziamento di se stessa. Al tempo stesso, però, viene in luce, in ciò che Nietzsche chiama verità e interpreta come «errore», l'adeguazione all'ente quale determinazione direttrice dell'essenza della verità. Parimenti, l'interpretazione dell'arte nel senso della parvenza trasfigurante reclama come determinazione direttrice, senza saperlo, l'aprire e il portare-all'aperto (lo svelare).

Adeguazione e svelamento, *adaequatio* e ἀλήθεια, dominano nel concetto nietzscheano di verità come l'eto mai spenta e purtuttavia del tutto inascoltata dell'essenza metafisica della verità.

Nell'inizio della metafisica si decide sull'essenza della verità come ἀλήθεια (svelatezza e svelamento) di modo che in seguito questa essenza si ritiri, senza però mai scomparire, rispetto alla determinazione in essa radicata della verità come adeguazione (ὁμοίωσις, *adaequatio*). La metafisica non tange mai l'essenza, da allora in poi dominante, della verità come apertura adeguante dell'ente a opera del rappresentare, ma lascia pure sprofondare nella dimenticanza, non interrogato, il carattere di apertura e di svelamento. Questa dimenticanza dimentica però del tutto se stessa, corrispondentemente alla sua essenza, dall'attimo storico in cui il rappresentare si trasforma nell'assicurantesi fornire tutto il rappresentabile, nella certezza nella coscienza. Ogni Altro in cui il rappresentare in quanto tale potrebbe ancora avere fondamento è rinnegato.

Ma il rinnegamento è il contrario del superamento. È per questo che, inoltre, l'essenza della verità nel senso della svelatezza non può mai essere reintrodotta nel pensiero moderno, poiché vi continua già da sempre e ancor sempre a dominare – anche se mutata, rovesciata, defor-

mata e perciò non riconosciuta. L'essenza così dimenticata della verità, come ogni cosa dimenticata, non è un niente. Unicamente questa cosa dimenticata porta la metafisica della soggettività incondizionata e compiuta, partendo dal suo inizio nascosto, a porsi nell'estrema opposizione essenziale (*Gegenwesen*) alla determinazione iniziale della verità.

La verità come assicurazione della sussistenza della potenza è per essenza riferita all'arte come potenziamento della potenza. Verità e arte sono essenzialmente unite (*wesenseinig*) in base all'unità semplice della volontà di potenza. Qui, la piena essenza della verità ha il suo nascosto fondamento determinante. Il nucleo intimo che spinge la volontà di potenza al suo estremo è che essa vuole se stessa nel suo superpotenziamento: la soggettività incondizionata, ma rovesciata. Dacché l'ente in quanto tale nel suo insieme incomincia a dispiegarsi nel modo della soggettività, anche l'uomo è diventato soggetto. Poiché l'uomo, in forza della sua ragione, si rapporta all'ente rappresentando, egli è in mezzo all'ente nel suo insieme fornendo (*zustellen*) a se stesso quest'ultimo e ponendosi (*stellen*) necessariamente in ogni rappresentare (*Vor-stellen*).

Questo modo, che l'uomo è nel senso della soggettività, determina al tempo stesso *chi egli è*: l'ente dinanzi al quale viene portato e per mezzo del quale giustificato come tale tutto ciò che è. L'uomo diventa così il fondamento e la misura autonomi della verità sull'ente in quanto tale. È implicito in questo che, con il dispiegamento dell'essere come soggettività, incomincia la storia dell'umanità occidentale in quanto liberazione dell'essere umano per una nuova libertà. Questa liberazione è il modo in cui si attua la trasformazione del rappresentare dal percepire come accogliere (*voëiv*) al percepire come interrogatorio (*Ver-hör*) e giurisdizione (*per-ceptio*). La modificazione del rappresentare, tuttavia, è già la conseguenza di un mutamento nell'essenza della verità. Il fondamento di questo accadimento, da cui scaturisce la nuova libertà, rimane celato alla metafisica. Ma da esso scaturisce la nuova libertà.

La liberazione per una nuova libertà è, in termini negativi, svincolo dall'assicurazione della salvezza cristiano-ecclesiastica, che crede nella rivelazione. Entro quest'ultima la verità della salvezza non si limita al rapporto di

fede con Dio, ma decide al tempo stesso sull'ente. Quella che si dice filosofia rimane ancella della teologia. L'ente è nei suoi ordinamenti ciò che è stato creato dal Dio creatore e che, grazie al Dio redentore, viene nuovamente risollevato dalla caduta e riportato al soprasensibile. Ma la liberazione dalla verità nel senso dell'assicurazione della salvezza, poiché pone l'uomo nella dimensione libera dell'insicurezza e osa correre il rischio della propria scelta essenziale, deve, in sé, andare verso una libertà che ora, a maggior ragione, mette in atto una assicurazione dell'uomo e determina in modo nuovo l'assicurazione.

L'assicurazione può essere ora attuata solo partendo dall'uomo stesso e per lui stesso. Nella nuova libertà l'umanità dell'incondizionato autosviluppo di tutte le facoltà fino al dominio illimitato vuole essere sicura sulla terra intera. In base a tale sicurezza l'uomo è certo dell'ente e di se stesso. Questa certezza non solo porta a compimento l'appropriazione di una verità in sé, ma è l'essenza della verità stessa. La verità diventa il porre al sicuro tutto l'ente – assicurato dall'uomo medesimo – per l'instaurarsi sovrano nel suo insieme. La nuova libertà indica in direzione dello spiegamento della nuova essenza della verità che si instaura dapprima come l'autocertezza della ragione che rappresenta.

Ora, però, poiché la liberazione per la nuova libertà, nel senso di una autolegislazione dell'umanità, incomincia in quanto liberazione *dalla* certezza della salvezza cristiano-soprasensibile, tale liberazione, nel respingere il cristianesimo, rimane a esso riferita. Per questo, a chi guarda solo all'indietro, la storia della nuova umanità appare facilmente come una secolarizzazione del cristianesimo. Sennonché, la mondanizzazione del cristiano nel « mondo » ha bisogno di un mondo che sia stato prima progettato in base a esigenze non cristiane. Solo in esso la secolarizzazione può svilupparsi e instaurarsi. Il mero distacco dal cristianesimo non significa niente, se per tale distacco non è stata prima determinata una nuova essenza della verità e l'ente in quanto tale nel suo insieme non è stato fatto apparire partendo da questa nuova verità. Ma questa verità dell'essere nel senso della soggettività dispiega illimitata la sua essenza soltanto se l'essere dell'ente si porta incondizionatamente e compiutamente al potere come soggettività.

Pertanto, solo nella metafisica della volontà di potenza

la nuova libertà incomincia a elevare la sua piena essenza a legge di una nuova legalità. Con questa metafisica la nuova età si eleva per la prima volta al pieno dominio della sua essenza. Ciò che precede è preludio. Per questo la metafisica moderna fino a Hegel rimane interpretazione dell'ente in quanto tale, ontologia il cui logos è esperito in modo cristiano-teologico come ragione creatrice e viene fondato nello spirito assoluto (onto-teo-logia). Il cristianesimo rimane naturalmente anche in futuro una manifestazione della storia. Attraverso modificazioni, adeguamenti, livellamenti esso si concilia ogni volta con il nuovo mondo e, con ogni suo progresso, rinuncia più decisamente alla forza di un tempo, formatrice di storia; infatti, la spiegazione del mondo da esso rivendicata sta già fuori della nuova libertà.

Non appena invece l'essere dell'ente come volontà di potenza si porta nella verità che gli è adeguata, la nuova libertà può attuare la giustificazione della sua essenza partendo dall'essere dell'ente nel suo insieme, così determinato. A questo essere deve però corrispondere contemporaneamente l'essenza di questa giustificazione. La nuova giustificazione della nuova libertà esige, quale suo fondamento determinante, una nuova giustizia. Questa è la via decisiva della liberazione che introduce nella nuova libertà.

In una annotazione del 1884, che reca come titolo «*Le vie della libertà*», Nietzsche dice:

«*Giustizia* come modo di pensare costruttivo, esclusivo, distruttivo, che muove dai giudizi di valore: *sommo rappresentante della vita stessa*» (XIII, 42 [VII, II, 125-26]).

La giustizia è, come «modo di pensare», un rappresentare (*Vor-stellen*), cioè un fissare (*Feststellen*) «che muove dai giudizi di valore». In questo modo di pensare vengono fissati i valori, le condizioni prospettiche della volontà di potenza. Nietzsche non dice che la giustizia è un modo di pensare, tra altri, che muove da giudizi di valore (qualsiasi). Secondo quanto dice, la giustizia è un pensiero che muove da «i» giudizi di valore espressamente messi in atto. È il pensiero nel senso della volontà di potenza, unica a porre valori. Questo pensiero non consegue dai giudizi di valore, è l'atto del giudicare stesso. Ciò è testimoniato dal modo in cui Nietzsche contraddistin-

gue l'essenza di questo «modo di pensare». Tre determinazioni facili da ricordare, e menzionate inoltre in una successione essenziale, guidano lo sguardo essenziale che coglie la loro costituzione.

Il modo del pensare è «costruttivo» («*bauend*»). Esso esegue ciò che ancora non sta, né forse mai starà come qualcosa presente lì davanti. L'esecuzione è erigere. Va in alto, e precisamente in modo tale che solo così l'altezza è raggiunta e dischiusa in quanto tale. L'altezza scalata nel costruire assicura la chiarezza delle condizioni alle quali la possibilità del comandare sottostà. Solo dalla chiarezza di questa altezza si può comandare in modo tale che nel comando ogni obbedire si trasfiguri in volere. Questa altezza indica la direzione verso ciò che è retto.

Il pensiero «costruttivo» è al tempo stesso «esclusivo» («*ausscheidend*»). In questo modo fissa e tiene saldo ciò che può reggere la costruzione e respinge ciò che la mette in pericolo. In tal modo assicura il fondamento e sceglie i materiali per la costruzione.

Il pensiero costruttivo-esclusivo è al tempo stesso «distruttivo» («*vernichtend*»). Distrugge ciò che, in quanto fissazione e zavorra, impedisce l'andare-in-alto costruttivo. Il distruggere assicura contro l'impellere di tutte le condizioni del declino. Il costruire richiede l'escludere. In ogni costruire (in quanto è un creare) è calcolato insieme il distruggere.

Le tre determinazioni dell'essenza della giustizia come modo di pensare non sono soltanto accostate secondo il loro rango, ma esprimono al tempo stesso soprattutto la dinamica interna di questo pensiero. Costruendo, il pensiero si erge in alto erigendo così l'altezza, in tal modo sopraeleva se stesso, si distingue dall'inadeguato e lo sradica nelle sue condizioni. La giustizia è, in quanto tale pensiero, il diventare signore di se stesso scalando ed erigendo l'altezza suprema. Questa è l'essenza della volontà di potenza stessa. Perciò i due punti, nel testo scritto, sono il passaggio alla marcata caratterizzazione distintiva della giustizia, che compendia quanto detto: «*sommo rappresentante della vita stessa*». «Vita» è per Nietzsche soltanto l'altra parola per indicare l'essere. E l'essere è volontà di potenza.

In che senso la giustizia è il sommo rappresentante della volontà di potenza? Che cosa significa qui «rappresentante» (*Repräsentant*)? La parola non vuol dire il sostit-

tuto (*Vertreter*) di qualcosa che questi non è. La parola non ha neppure il significato di « espressione », la quale proprio in quanto tale non è mai ciò stesso che viene espresso. Se lo fosse, non potrebbe né dovrebbe necessariamente essere espressione. Il « rappresentante » ha la sua essenza genuina soltanto là dove la « rappresentazione » (*Repräsentation*) è necessaria per essenza. Una cosa del genere succede non appena l'essere si determina in generale come « rap-presentare » (*Vor-stellen, re-praesentare*). Ma questo rap-presentare ha la sua piena essenza nel portarsi alla presenza dinanzi a se stesso nell'aperto da lui stesso formato e misurato. Così, l'essenza dell'essere si determina come soggettività. Essa esige come rappresentazione il rappresentante che di volta in volta, rappresentando, fa apparire l'ente stesso nel suo essere, cioè nella presenza, nella παρουσία, ed è così l'ente.

La volontà di potenza, l'essenziale intreccio di potenziamento e conservazione della potenza, mediante il conferimento a se stessa del potere del superpotenziamento porta la sua propria essenza al potere, cioè ad apparire nell'ente. La volontà di potenza è la rappresentazione che pone-valori. Il costruire però è il modo sommo del potenziamento. L'escludere che distinguendo salvaguarda è il modo sommo della conservazione. Il distruggere è il modo sommo dell'opposizione essenziale alla conservazione e al potenziamento.

L'essenziale unità di questi tre modi, cioè la giustizia, è la volontà di potenza stessa nella sua somma altezza essenziale. Ma il suo massimo consiste in tale porre le condizioni di se stessa. La volontà di potenza si conferisce il potere della sua essenza ponendo come condizioni dei « punti di vista ». In tal modo porta ad apparire, in uno, ciò che è fissato e ciò che diviene nella loro duplice parvenza. Facendo così apparire, essa porta se stessa all'apparenza, cosa che è in modo intimo il potente far apparire nella duplice parvenza (*Scheinen*) della comparsa (*Auf-schein*) e della sembianza (*Anschein*).

L'essenza della verità, assunta e salvaguardata da tutta la metafisica, sia pure soltanto nella piena dimenticanza, è il far apparire nel senso dello svelare lo svelato: la svelatezza. Dunque la « giustizia », essendo il modo sommo della volontà di potenza, è l'autentico fondamento determinante dell'essenza della verità. Nella metafisica dell'incondizionata e compiuta soggettività della volontà di po-

tenza la verità è essenzialmente presente (*west*) come « giustizia ».

Certo, per pensare l'essenza della giustizia in modo adeguato a questa metafisica, dobbiamo mettere fuori gioco tutte le rappresentazioni sulla giustizia provenienti dalla morale cristiana, umanistica, illuministica, borghese e socialistica. Il giusto (*das Gerechte*), certamente, rimane ciò che è adeguato al « retto » (« *das Rechte* »). Ma il retto che indica la direzione (*Richtung*) e dà la misura non sussiste in sé. Il retto dà, sì, il diritto (*das Recht*) a qualcosa. Sennonché, il retto si determina a sua volta in base a ciò che è il « diritto ». Nietzsche definisce tuttavia l'essenza del diritto così: « Diritto = la volontà di rendere eterno un rispettivo rapporto di forza » (XIII, 205 [VII, 1/1, 261]). La giustizia è allora la capacità di porre il diritto così inteso, ossia di volere tale volontà. Questo volere può essere soltanto in quanto volontà di potenza.

Perciò, la seconda annotazione di Nietzsche sulla giustizia (del 1884), quasi contemporanea alla prima, dice:

« Giustizia, in quanto funzione di una potenza che guarda lontano intorno a sé, che vede al di là delle prospettive piccine del bene e del male, che ha dunque un orizzonte più ampio del *vantaggio* – l'intenzione di conservare qualcosa che è *più* di questa e quella persona » (XIV, 80 [VII, II, 171]).

È difficile non percepire l'unisono delle due determinazioni essenziali della « giustizia »: la giustizia – « *sommo rappresentante della vita stessa* » – « funzione di una potenza che guarda lontano intorno a sé ».

Funzione significa qui il « fungere », l'attuazione in quanto spiegamento essenziale e quindi il modo in cui la menzionata potenza è autenticamente potenza. Funzione significa la « potenza » stessa « che guarda lontano intorno a sé ».

Quanto lontano guarda? In ogni caso essa vede « al di là delle prospettive piccine del bene e del male ». « Bene e male » sono i nomi per i punti di vista della posizione di valori che si è avuta finora, la quale riconosce un soprassensibile in sé come la legge vincolante. La vista prospettica che guarda ai valori finora supremi è « piccina » a differenza della grandezza del « grande stile » nel quale si prefigura il modo in cui la trasvalutazione di tutti i va-

lori finora validi, operata dal nichilismo classico, diventa il tratto fondamentale della storia incipiente. La potenza che guarda lontano intorno a sé sorpassa in quanto prospettica, cioè in quanto pone-valori, tutte le prospettive finora esistenti. Essa è ciò da cui muove la nuova posizione di valori e che predomina su tutte le nuove posizioni di valori. La potenza che guarda lontano intorno a sé è la volontà di potenza che si riconosce. In un elenco di ciò che deve essere pensato « Per la storia dell'abbuiamento moderno » è concisamente indicato: « Giustizia come volontà di potenza (allevamento) » (*La volontà di potenza*, n. 59 [VIII, I, 109]).

La giustizia è un andare *oltre* le prospettive finora esistenti, che pone punti di vista. In quale orizzonte questo « modo di pensare costruttivo » pone i suoi punti ottici? Esso ha « un orizzonte più ampio del *vantaggio* ». Ci fermiamo stupiti. Una giustizia che mira al vantaggio allude in modo assai capzioso e grossolano agli ambiti dell'utilità, dell'avvantaggiamento e del tornaconto. Per di più, nella sua stesura Nietzsche ha sottolineato la parola « vantaggio » per non lasciare adito al dubbio che la giustizia qui intesa miri essenzialmente al « vantaggio » (*Vor-teil*).

La parola *Vor-teil*, secondo il suo significato genuino, nel frattempo perdutosi, vuol dire ciò che in una partizione (*Teilung*) e ripartizione (*Verteilung*) – prima della sua attuazione – è già dall'inizio *impartito* (zugeteilt). La giustizia è l'impartizione, precedente ogni pensiero e ogni azione, di ciò a cui essa indirizza l'intenzione. Vale a dire: « l'intenzione di conservare qualcosa che è *più* di questa e quella persona ». Non una scontata utilità è nelle intenzioni della giustizia, non singoli uomini, né comunità e nemmeno « l'umanità ».

La giustizia guarda oltre, a quell'umanità che deve essere scolpita e allevata fino a diventare quel tipo che possiede l'essenziale proprietà di instaurare il dominio incondizionato sulla terra; infatti, solo mediante tale dominio l'essenza incondizionata della pura volontà giunge ad apparire dinanzi a sé, cioè alla potenza. La giustizia è l'impartizione precostruttiva delle condizioni che pongono al sicuro un conservare, cioè un salvaguardare e un conseguire.

Tuttavia, il « qualcosa » che deve essere conservato nella giustizia è la stabilizzazione dell'essenza incondizionata

della volontà di potenza quale carattere fondamentale dell'ente. La volontà di potenza ha il carattere del divenire. « *Imprimere* al divenire il carattere dell'essere – è questa la *suprema volontà di potenza* » (*La volontà di potenza*, n. 617 [VIII, I, 297]).

Questa suprema volontà di potenza, che è la stabilizzazione dell'ente nel suo insieme, svela la sua essenza in quanto giustizia. Poiché regge e domina fino in fondo ogni far apparire e ogni svelamento, essa è l'intima essenza della verità. Viene impresso al divenire il carattere dell'essere in quanto l'ente viene ad apparire nella sua interezza come « eterno ritorno dell'uguale ». Si diceva, però, che la stabilizzazione del divenire è sempre una « falsificazione » e che allora al « culmine della contemplazione » tutto diventa una parvenza. Nietzsche stesso concepisce l'essenza della verità come una « specie di errore ». Quest'ultimo viene coniato e giustificato nella sua specie mediante il fondamento che determina l'essenza della verità, mediante la giustizia.

Tuttavia, la verità rimane una specie di errore e di illusione solo fintanto che viene pensata, secondo il suo concetto non dispiegato benché corrente, come adeguazione al reale. Il progetto che pensa l'ente nel suo insieme come « eterno ritorno dell'uguale » è invece un « pensiero » nel senso di quell'eminente modo di pensare costruttivo, esclusivo e distruttivo. La sua verità è il « sommo rappresentante della vita stessa ». Del pensiero che esso pensa si dice: « La vita stessa creò questo pensiero che è il più grave per la vita » [VII, 1/2, 152]. Esso è vero poiché è giusto, in quanto fa apparire l'essenza della volontà di potenza nella sua forma suprema. La volontà di potenza come carattere fondamentale dell'ente giustifica l'eterno ritorno dell'uguale come la « parvenza » nel cui splendore risplende il sommo trionfo della volontà di potenza. In questa vittoria appare l'essenza compiuta della volontà di potenza stessa.

In base all'essenza della nuova giustizia si decide anche il tipo di giustificazione a lei adatto. Quest'ultimo non consiste né nell'adeguazione a qualcosa di presente lì davanti, né nel richiamo a leggi valide in sé. Ogni pretesa di una giustificazione di questo tipo rimane, nell'ambito della volontà di potenza, senza fondamento e senza eco. La giustificazione consiste piuttosto in ciò che, solo, basta all'essenza della giustizia in quanto « sommo rappresen-

tante della volontà di potenza». È la rappresentazione. Per il fatto che un ente si mette in evidenza nell'ambito della potenza come una forma della volontà di potenza, è già con ciò nel diritto, cioè nella volontà che comanda a se stessa il suo superamento in potenza. Solo così si può dire di esso che è un ente nel senso della verità dell'ente in quanto tale nel suo insieme.

Le cinque parole fondamentali: «volontà di potenza», «nichilismo», «eterno ritorno dell'uguale», «superuomo» e «giustizia» corrispondono all'essenza, articolata in cinque momenti, della metafisica. Ma l'essenza di questa unità rimane all'interno della metafisica e ad essa ancora velata. Il pensiero di Nietzsche obbedisce all'unità nascosta della metafisica, di cui egli deve stabilire, occupare ed elaborare radicalmente la posizione di fondo, non concedendo a nessuna delle cinque parole fondamentali l'esclusiva preminenza di essere l'unico titolo che potrebbe guidare tutta l'articolazione dei pensieri. Il pensiero di Nietzsche permane nel movimento interno della verità, guardando ogni volta, nella guida di ciascuna parola fondamentale, il tutto e percependo la consonanza di tutte. Questa essenziale inquietudine del suo pensiero testimonia che Nietzsche resiste al supremo pericolo che minaccia un pensatore: quello di abbandonare il luogo di destinazione della sua posizione di fondo, inizialmente assegnato, e di rendersi comprensibile nella prospettiva dell'estraneo o perfino del passato. Se estranei occultano l'opera con titoli estranei, lo facciano pure, se questo li soddisfa.

Ora, però, se l'indicazione che qui si è tentato di dare sull'unità nascosta della metafisica di Nietzsche le dà comunque il nome di metafisica dell'incondizionata e compiuta soggettività della volontà di potenza, non si è forse prodotto forzatamente ciò che Nietzsche ha evitato, cioè l'ordinamento storico solo retrospettivo, esteriore, se non addirittura la messa in conto storiografica, sempre capziosa e facilmente maligna? E tutto ciò, per di più, sul fondamento di un concetto di metafisica che il pensiero di Nietzsche certo realizza e conferma, ma non fonda né mai progetta!

Tali interrogativi non fanno che spingere verso quest'unica domanda: dove ha mai il suo fondamento l'unità essenziale della metafisica? Dove ha la sua origine l'es-

senza della metafisica? Venendo a capo di queste domande, si deve decidere se un tale ripensare produca soltanto una teoria posticcia sulla metafisica e rimanga quindi indifferente, o se invece questo ripensare sia meditazione ma, allora, anche decisione.

Se la metafisica di Nietzsche viene contraddistinta come la metafisica della volontà di potenza, non si dà allora la preferenza a una parola fondamentale? Perché proprio a questa? Forse che la preminenza di questa parola ha il suo fondamento nel fatto che qui la metafisica di Nietzsche viene esperita come la metafisica della soggettività incondizionata e compiuta? Se la metafisica in generale è la verità dell'ente in quanto tale nel suo insieme, perché a contraddistinguere la metafisica di Nietzsche non dovrebbe essere la parola fondamentale «giustizia», che pure nomina il tratto fondamentale della verità di questa metafisica?

Nietzsche ha spiegato espressamente l'essenza della giustizia sul fondamento della volontà di potenza soltanto nelle due annotazioni delucidate, che lui stesso non ha mai pubblicato. Non ha mai enunciato la nuova giustizia come il fondamento determinante dell'essenza della verità. Ma, all'epoca della stesura di quelle due interpretazioni dell'essenza della giustizia, Nietzsche sapeva una cosa, cioè che in lui fino ad allora una intuizione decisiva non era mai maturata fino alla reale chiarezza. Scrive (1885/86) nel frammento di una prefazione retrospettiva allo scritto *Umano, troppo umano* (1878):

«Mi accadde tardi di arrivare a capire che cosa in realtà ancora mi mancava completamente: cioè la *giustizia*. "Che cosa è la giustizia? Ed è possibile? E se non dovesse esserlo, in tal caso come si potrebbe sopportare la vita?" – in questo modo mi interrogavo senza requie. Mi angosciava profondamente trovare, ogni volta che scavavo in me stesso, solo passioni, solo prospettive da un certo angolo, solo la leggerezza di ciò a cui mancano già le condizioni preliminari per la giustizia: ma dov'era l'assennatezza? – cioè l'assennatezza che viene da una visione vasta?» (XIV, 385-86 [VII, III, 350]).

Da questa tarda visione ricade però una luce anche su quel primo presagio che domina ovunque nel pensiero di Nietzsche e in base al quale, nella seconda delle *Consi-*

derazioni inattuali (Sull'utilità e il danno della storia per la vita, n. 6), la «giustizia» è messa esplicitamente al posto della respinta «oggettività» delle scienze storiografiche; ciò, tuttavia, senza concepire metafisicamente l'essenza dell'oggettività muovendo dalla soggettività, e anche senza ancora sapere del carattere fondamentale della giustizia, della volontà di potenza.

Posto, però, che la volontà di potenza venga concepita come la soggettività incondizionata e, poiché rovesciata, anche come la sola compiuta; posto, inoltre, che l'essenza della soggettività del soggetto venga pensata in termini metafisici; posto, infine, che l'essenza dimenticata della verità metafisica venga di nuovo ricordata come lo svelamento del velato (ἀλήθεια) e non solamente resa oggetto di opinione e di chiacchiera – posto tutto questo, il peso di quelle annotazioni sulla «giustizia», concise perché veramente formate, non prevale forse su tutte le altre discussioni di Nietzsche circa l'essenza della verità che riecheggiano la «teoria della conoscenza» a lui contemporanea? Poiché però nel pensiero di Nietzsche rimane nondimeno velato il fatto che, e il modo in cui, la «giustizia» è il tratto essenziale della verità, neppure la parola «giustizia» può essere elevata a titolo capitale della metafisica di Nietzsche.

La metafisica è la verità dell'ente in quanto tale nel suo insieme. La metafisica della soggettività incondizionata e compiuta pensa, senza dirlo, l'essenza di se stessa, cioè l'essenza della verità, come giustizia. La verità dell'ente in quanto tale nel suo insieme è quindi verità sull'ente, ma in modo tale che la sua propria essenza viene decisa partendo dal carattere fondamentale dell'ente mediante la volontà di potenza quale sua forma suprema.

Ogni metafisica è allora necessariamente verità dell'ente in quanto tale nel suo insieme in questo duplice senso? Verità sull'ente, perché verità che proviene dall'essere dell'ente? Se sì, questa provenienza (*Herkunft*) dell'essenza della verità dice qualcosa anche su quest'ultima? È in sé, in quanto così proveniente (*herkünftig*), non storica? Questa provenienza dell'essenza della verità non dice al tempo stesso qualcosa dell'essenza della metafisica? Certo, e precisamente questa cosa che diciamo dapprima in negativo:

La metafisica non è un artefatto dell'uomo. Ed è per questo che debbono esserci pensatori. Essi in un primo

momento si mettono rispettivamente nella svelatezza che l'essere dell'ente si appronta. «La metafisica di Nietzsche», cioè, ora, la verità dell'ente in quanto tale nel suo insieme, preservata nella parola muovendo dalla sua posizione di fondo, è secondo la sua essenza storica il tratto fondamentale della storia dell'epoca che, in base al suo incipiente compimento, dà inizio a se stessa in quanto tempo dell'età moderna: «Un periodo in cui ripugnano l'antica mascherata e acconciatura morale delle passioni: *la natura nuda*, in cui le *quantità di potenza* sono semplicemente riconosciute come *decisive* (come *determinatrici della gerarchia*); in cui il *grande stile* ritorna in auge, come conseguenza della *grande passione*» (*La volontà di potenza*, n. 1024 [VIII, II, 34]).

Rimane da chiedersi quali popoli e quali umanità sottostiano in modo definitivo, e precorrendo, alla legge dell'appartenenza a questo tratto fondamentale dell'incipiente storia del dominio della terra. Non è più invece una questione, ma una cosa già decisa, ciò che Nietzsche annotò intorno al 1881/82 quando, dopo *Aurora*, lo assalì il pensiero dell'eterno ritorno dell'uguale: «Si avvicina il tempo in cui sarà ingaggiata la lotta per il dominio della terra, – sarà ingaggiata nel nome di *dottrine filosofiche fondamentali*» (XII, 207 [V, II, 431]).

Con ciò, tuttavia, non è detto che la lotta per lo sfruttamento illimitato della terra quale giacimento di materie prime e l'impiego disincantato del «materiale umano» al servizio dell'incondizionato conferimento alla volontà di potenza del potere della sua essenza fondamentale prendano come aiuto, o anche soltanto come facciata, il richiamo a una filosofia.

Al contrario, si può presumere che la filosofia come dottrina e come creazione della civiltà scompaia e possa scomparire perché, in quanto è stata genuina, ha già nominato la realtà del reale, cioè l'essere, dal quale soltanto ogni ente è chiamato a essere ciò che è e come è. Le «dottrine filosofiche fondamentali» intendono ciò che in esse viene insegnato nel senso del contenuto di una esposizione che interpreta l'ente nel suo insieme mirando all'essere. Le «dottrine filosofiche fondamentali» intendono l'essenza della metafisica che sta compendosi, la quale, secondo il suo tratto fondamentale, regge la storia occidentale, le dà la forma europeo-moderna e la destina al «dominio del mondo». Ciò che si esprime nel pensiero

dei pensatori europei può essere anche attribuito storiograficamente al carattere nazionale dei pensatori, ma non può mai essere spacciato per una peculiarità nazionale. Il pensiero di Descartes, la metafisica di Leibniz, la filosofia di Hume sono ogni volta europei e perciò planetari. Altresì la metafisica di Nietzsche, nel suo nocciolo, non è mai una filosofia specificamente tedesca. È europeo-planetaria.

VII

LA DETERMINAZIONE DEL NICHILISMO
SECONDO LA STORIA DELL'ESSERE

Il riconoscimento dell'ente come dato di fatto (*Tat-Sache*) più elementare (come volontà di potenza) non conduce Nietzsche a pensare l'essere in quanto tale, né egli giunge a questo pensiero seguendo la via dell'interpretazione dell'essere quale « valore necessario », né il pensiero dell'« eterno ritorno dell'uguale » diventa l'impulso a pensare l'eternità come attimo in base alla repentinità (*Jähe*) dell'essere presente aperto nella radura, né a pensare il ritorno come il modo dell'essere presente, ed entrambi, secondo la loro provenienza essenziale, in base al « tempo » iniziale (*an-fänglich*).

Quando Nietzsche tiene saldo quel riconoscimento della volontà di potenza nel senso del « fatto ultimo » come l'intuizione filosofica fondamentale, si appaga di connotare l'essere come l'ente eminente con il carattere dei dati di fatto. La fattualità (*Tatsächlichkeit*) non viene pensata in quanto tale. L'attenersi all'intuizione fondamentale lo tiene lontano dalla via che porta in seno al pensiero dell'essere in quanto tale. L'intuizione fondamentale non vede la via.

Nel pensiero di Nietzsche, tuttavia, la domanda dell'essere stesso non può destarsi, anche perché egli ha già risposto alla domanda dell'essere (nell'unico senso noto dell'essere dell'ente). L'« essere » è un valore. « Essere »

significa: l'ente in quanto tale, ossia come ciò che è costante.

Per quanto noi vogliamo controinterrogare Nietzsche, e quale che sia la direzione in cui lo facciamo, non troviamo che il suo pensiero pensi l'essere muovendo dalla sua verità e quest'ultima come ciò che dell'essere stesso è essenzialmente (*west*), cosa in cui l'essere si trasforma e per cui perde il suo nome.

La meditazione ora messa in atto fa emergere ovunque il sospetto secondo il quale noi avremmo supposto che il pensiero di Nietzsche debba pensare l'essere in quanto tale, mancando però questo compito e risultando quindi insufficiente. Nulla di tutto questo è nelle nostre intenzioni. Si tratta piuttosto, in base al pensare che va alla domanda della verità dell'essere, soltanto di portarci in prossimità della metafisica di Nietzsche, per esperire ciò che egli ha pensato in base alla suprema fedeltà del suo pensiero. È lontana da questo sforzo l'intenzione di diffondere una idea forse più corretta della filosofia di Nietzsche. Pensiamo la sua metafisica soltanto per poter domandare una cosa ancora più degna di essere domandata: *nella metafisica di Nietzsche, che per la prima volta esperisce e pensa il nichilismo in quanto tale, il nichilismo è superato oppure no?*

Ponendo questa domanda, noi giudichiamo la metafisica di Nietzsche a seconda che essa operi il superamento del nichilismo oppure no. Ma lasciamo andare anche questo giudizio. Domandiamo soltanto, rivolgendo a noi stessi la domanda, se e come nell'esperienza metafisica e nel superamento nietzscheani del nichilismo si mostri l'essenza propria del nichilismo. Ciò che si domanda è se nel concetto *metafisico* del nichilismo si possa esperire la sua essenza, se questa essenza possa essere mai compresa concettualmente (*be-griffen*) se non richieda un diverso rigore del dire.

In tale domandare, tuttavia, noi supponiamo che in ciò che la denominazione «nichilismo» nomina imperversi con la sua essenza il niente (*das Nichts sein Wesen treibt*), e precisamente nel senso che dell'ente in quanto tale, in fondo, non ne «è» niente. Con ciò noi non sotto-poniamo affatto il pensiero di Nietzsche a una istanza che gli è inadeguata ed eccessiva. Giacché, in quanto Nietzsche esperisce il nichilismo come la storia della svalutazione dei valori supremi e pensa il suo superamento

come il contromovimento nella forma della trasvalutazione di tutti i valori finora validi, e precisamente in base al principio espressamente riconosciuto della posizione di valori, egli pensa appunto l'essere, cioè l'ente in quanto tale, e in questo modo intende indirettamente il nichilismo come una storia nella quale accade qualcosa dell'ente in quanto tale.

A rigore, non noi supponiamo di qualcosa qualcos'altro, ma sottoponiamo *noi stessi* alla istanza del linguaggio. Quest'ultimo esige di pensare nella parola «nichilismo» il «*nihil*», il niente, congiuntamente al fatto che nell'ente in quanto tale succede qualcosa. Il linguaggio esige non solo che noi intendiamo correttamente gli artefatti lessicali dei meri vocaboli, ma che nella parola e con la parola facciamo attenzione anche alla cosa detta. Noi ci sottoponiamo all'esigenza, insita nella denominazione «nichilismo», di pensare una storia nella quale l'ente stia in quanto tale. La denominazione «nichilismo» nomina a suo modo l'essere dell'ente.

Ora, la metafisica di Nietzsche poggia sull'intuizione fondamentale, messa esplicitamente in atto, che l'ente è in quanto tale e che soltanto l'ente così riconosciuto dà al pensiero, in quanto pensiero che è, quale che sia la cosa che pensa, la garanzia della sua possibilità. L'esperienza fondamentale di Nietzsche dice: l'ente è l'ente in quanto volontà di potenza nel modo dell'eterno ritorno dell'uguale. In quanto è siffatto ente, l'ente *non* è niente. Di conseguenza, il nichilismo, secondo il quale dell'ente in quanto tale non ne deve essere niente, resta escluso dai fondamenti di questa metafisica. Apparentemente, dunque, essa ha superato il nichilismo.

Nietzsche riconosce l'ente in quanto tale. Ma riconosce già, in questo riconoscimento, anche l'essere dell'ente, e precisamente Esso stesso, *l'essere*, vale a dire *in quanto l'essere*? Per nulla. L'essere viene determinato come valore e viene quindi spiegato partendo dall'ente come una condizione posta dalla volontà di potenza, dall'«ente» in quanto tale. L'essere non è riconosciuto come l'essere. Questo «riconoscere» significa: lasciar regnare l'essere in tutta la sua problematicità guardando alla sua provenienza essenziale; significa: reggere alla questione dell'essere. Ciò significa tuttavia: meditare sulla provenienza dell'essere presente e della stabilità, e mantenere così aperto il pensiero alla possibilità: *l'«essere» in cammino*

verso l'« in quanto essere » potrebbe abbandonare la propria essenza in favore di una determinazione più iniziale. Il discorso dell'« essere stesso » rimane sempre un discorso che domanda.

Per il rappresentare, che nel pensare per valori guarda alla validità, l'essere rimane, già riguardo alla *problematicità* dell'« in quanto essere », fuori campo. Dell'essere in quanto tale non ne « è » niente: l'essere – un *nihil*.

Posto però che l'ente sia grazie all'essere e mai l'essere grazie all'ente; posto pure che l'essere non possa essere rispetto all'ente un niente, allora il nichilismo, là dove non solo dell'ente ma addirittura dell'essere stesso non ne è niente, non fa pure un suo gioco o forse proprio il suo gioco vero e proprio? Certo. Dove solo dell'ente non ne è niente, si può trovare nichilismo ma ancora non si incontra la sua essenza, la quale appare solamente là dove il *nihil* riguarda l'essere stesso.

L'essenza del nichilismo è la storia nella quale dell'essere stesso non ne è niente.

Il nostro pensiero, meglio, il nostro far conto e mettere in conto secondo la regola del principio di non contraddizione è già qui sul punto di avanzare la considerazione che pensare una storia la quale sia, ma nella quale dell'essere non ne è niente, è pretendere da noi un puro e semplice controsenso. Ma forse l'essere stesso non si preoccupa delle contraddizioni del nostro pensiero. Se l'essere stesso dovesse essere ciò che è in grazia dell'incontraddittorietà del pensiero umano, rimarrebbe allora negato nella sua propria essenza.

L'assurdità è impotente contro l'essere stesso e quindi anche contro ciò che di esso accade nell'insieme del destino (*Ge-Schick*): che, nella metafisica, dell'essere in quanto tale non ne è niente.

Più essenziale che tenere conto di assurdità rimane esperire in quale misura, nella metafisica di Nietzsche, dell'essere stesso non ne è niente.

Diciamo perciò: la metafisica di Nietzsche è nichilismo autentico. Ma che bisogno c'è di imputare a posteriori al pensiero di Nietzsche una cosa del genere? Nel caratterizzare il modo in cui Nietzsche stesso vede le diverse forme e i diversi stadi del nichilismo, sfiorammo la conclusione dell'annotazione n. 14 della *Volontà di potenza* (1887) che dice:

« “Nichilismo” come ideale della *somma potenza* dello spirito, della vita straricca, in parte distruttivo, in parte ironico » [VIII, II, 15].

La già menzionata « *Ricapitolazione* » (n. 617) incomincia però:

« *Imprimere* al divenire il carattere dell'essere – è questa la *suprema volontà di potenza* » [VIII, I, 297].

Questo, ossia il pensiero del *divenire* in quanto *essere* di tutto l'ente, il pensiero della « volontà di potenza » che muove dall'« eterno ritorno dell'uguale », è ciò che lo spirito della metafisica di Nietzsche mette in atto come l'ideale della sua somma potenza. Per questo essa corrisponde alla forma suprema del « nichilismo ». In quanto la metafisica di Nietzsche pensa una completa trasvalutazione di tutti i valori finora validi, essa porta a compimento la svalutazione dei valori finora supremi. Essendo in tal modo « distruttiva », essa rientra nel corso della storia del nichilismo fino a oggi. In quanto però questa trasvalutazione è attuata espressamente *partendo dal principio* della posizione di valori, questo nichilismo si presenta come ciò che esso, nel suo *sensu*, al tempo stesso non è già più: in quanto nichilismo « distruttivo » è « ironico ». Nietzsche intende la sua metafisica come nichilismo più estremo, e precisamente in modo tale che contemporaneamente esso non è già più nichilismo.

Noi abbiamo detto però che la metafisica di Nietzsche è nichilismo autentico. È implicito in questo che il nichilismo di Nietzsche non soltanto non superi il nichilismo, ma nemmeno possa mai superarlo. Infatti, proprio là dove e nell'atto stesso con il quale Nietzsche crede di superare il nichilismo, cioè nella posizione di nuovi valori in base alla volontà di potenza, si annuncia il nichilismo autentico: che dell'essere stesso, che è ora diventato valore, non ne è niente. Di conseguenza, Nietzsche esperisce il movimento storico del nichilismo come una storia della svalutazione dei valori finora supremi. Per la stessa ragione egli immagina il superamento come trasvalutazione e lo attua non soltanto in una nuova posizione di valori, ma in modo tale da esperire la volontà di potenza come il principio della nuova – e in fondo di ogni – posizione di valori. Il pensare per valori viene ora elevato a

principio. L'essere stesso, in linea di principio, non viene ammesso in quanto essere. Dell'essere, in questa metafisica, secondo il suo principio proprio, non ne è *niente*. Come dovrebbe, qui, darsi ancora con l'essere stesso qualcosa di degno da pensare, ossia l'essere in quanto essere? Come dovrebbe, qui, poter avvenire, anzi, anche solo mettersi in moto un superamento del nichilismo?

La metafisica di Nietzsche non è di conseguenza un superamento del nichilismo. È l'ultimo irretimento nel nichilismo. Mediante il pensare per valori che muove dalla volontà di potenza, essa tiene saldo il riconoscimento dell'ente in quanto tale, ma al tempo stesso, con il cappio dell'interpretazione dell'essere come valore, si lega all'impossibilità di scorgere, anche solo come questione, l'essere in quanto essere. Solo con questo irretimento in se stesso il nichilismo finisce completamente di essere ciò che è. Il nichilismo così completamente finito (*durchfertigt*), perfetto, è il compimento del nichilismo autentico.

Ma se l'essenza del nichilismo rimane la storia nella quale dell'essere stesso non ne è niente, anche l'essenza del nichilismo non può essere esperita e pensata fintanto che nel pensiero, e per il pensiero, dell'essere stesso non ne è niente. Il nichilismo compiuto si esclude quindi definitivamente dalla possibilità di poter pensare e sapere l'essenza del nichilismo. Ciò non vuol dire forse che l'essenza del nichilismo è preclusa al pensiero di Nietzsche? Come possiamo affermare una cosa simile?

Nietzsche domanda infatti chiaramente: « Che cosa significa nichilismo? », e risponde concisamente: « *Che i valori supremi si svalutano* » (*La volontà di potenza*, n. 2 [VIII, II, 12]).

Sennonché, questa annotazione rivela in modo altrettanto chiaro e conciso che Nietzsche domanda, « interpretando », di ciò che egli esperisce come nichilismo, e interpreta il fenomeno così interrogato in base al suo pensare per valori. La domanda di Nietzsche, che si chiede che cosa significhi nichilismo, è quindi una domanda che pensa a sua volta in modo ancora nichilistico. Pertanto, già per il modo in cui domanda, Nietzsche non giunge nell'ambito di ciò che la domanda dell'essenza del nichilismo cerca, cioè *che* e *come* esso è una storia che riguarda l'essere stesso.

In quanto tuttavia il nichilismo si manifesta per Nietzsche come accadere della svalutazione (*Entwertung*) e del

declino, della non-forza e della morte, l'esperienza nietzscheana sembra tener fermo almeno ciò che nel nichilismo è negazione. Invece del no all'ente come tale, Nietzsche richiede un sì. Pensa in vista di un superamento del nichilismo. Ma come deve essere possibile tale superamento fintanto che non è esperita l'essenza del nichilismo?

C'è quindi bisogno, *prima* di ogni superamento, di un confronto con il nichilismo tale da portarne anzitutto alla luce l'essenza. Posto che in questo confronto con l'essenza del nichilismo, il quale riguarda l'essere stesso, rimanga assegnata una qualche parte anche al pensiero dell'uomo, solo allora questo pensiero, a sua volta, dovrà essere riguardato dall'essenza del nichilismo. Per questo, al cospetto di quella metafisica che esperisce e pensa per prima il nichilismo come movimento storico nel suo insieme, ma che al tempo stesso incomincia a farsi vedere per noi come il compimento del nichilismo autentico, noi domandiamo in che cosa abbia il suo fondamento l'apparizione del nichilismo autentico che dal punto di vista storico ci riguarda direttamente, cioè il suo compimento.

La metafisica di Nietzsche è nichilistica in quanto è pensiero dei valori e in quanto quest'ultimo ha il suo fondamento nella volontà di potenza quale principio di ogni posizione di valori. Di conseguenza, la metafisica di Nietzsche diventa il compimento del nichilismo autentico perché è la metafisica della volontà di potenza. Se però le cose stanno così, allora la metafisica in quanto metafisica della volontà di potenza rimane, sì, il fondamento del *compimento* del nichilismo autentico, ma non può affatto essere il fondamento del nichilismo autentico *in quanto tale*. Quest'ultimo deve già regnare, ancorché incompiuto, nell'essenza della metafisica pregressa. Essa non è certo una metafisica della volontà di potenza, ma esperisce nondimeno l'ente in quanto tale nel suo insieme come volontà. Per quanto l'essenza della volontà qui pensata rimanga sotto molti aspetti, e anzi di necessità, oscura – risalendo dalla metafisica di Schelling e Hegel attraverso Kant e Leibniz fino a Descartes – l'ente in quanto tale viene in fondo esperito come *volontà*.

Ciò non significa, certo, che la soggettiva esperienza vissuta della volontà umana venga proiettata sull'ente nel suo insieme. Indica soltanto che, viceversa, muovendo da una esperienza non ancora chiarita dell'ente in

quanto tale nel senso della volontà, che va anch'essa pensata, l'uomo può giungere per la prima volta alla consapevolezza di essere soggetto volente in un senso essenziale. La cognizione di questi nessi è certo inevitabile per una esperienza storico-essenziale della storia del nichilismo autentico. Non può tuttavia essere esposta qui. Per il momento questo compito non è nemmeno urgente. Infatti, ciò che viene detto sul nichilismo autentico nel caratterizzare la metafisica di Nietzsche come il compimento del nichilismo deve avere già suscitato in coloro che riflettono un'altra supposizione: né la metafisica della volontà di potenza né la metafisica della volontà sono il fondamento del nichilismo autentico, ma soltanto la metafisica stessa.

La metafisica è in quanto metafisica il nichilismo autentico. L'essenza del nichilismo è storicamente la metafisica; la metafisica di Platone non è meno nichilistica della metafisica di Nietzsche. Solo che, in quella, l'essenza del nichilismo rimane occulta, in questa viene pienamente alla luce. Ma nell'ottica della metafisica, e al suo interno, non si fa mai riconoscere.

Sono, queste, affermazioni strane. Infatti, la metafisica determina la storia dell'evo (*Weltalter*) metafisico. L'umanità occidentale, in tutti i suoi rapporti con l'ente, cioè anche con se stessa, viene retta e guidata, sotto ogni aspetto, dalla metafisica. Non si sa che cosa sia maggiore nell'equiparazione di metafisica e nichilismo: l'arbitrio o il grado di condanna di tutta la nostra storia fino a oggi.

Senonché, nel frattempo dovremmo avere notato anche questo, cioè che l'essenza del nichilismo autentico riguarda ancora troppo poco il nostro pensiero, e tanto meno è pensata a sufficienza per meditare e quindi valutare le tesi dianzi enunciate sulla metafisica e il nichilismo. Se la metafisica in quanto tale è il nichilismo autentico, e se questo però, per essenza, non è capace di pensare la sua propria essenza, come dovrebbe la metafisica stessa poter cogliere ogni volta la sua propria essenza? Le rappresentazioni metafisiche della metafisica rimangono necessariamente arretrate rispetto a questa essenza. La metafisica della metafisica non raggiunge mai la sua essenza.

Ma che cosa significa qui «essenza» (*Wesen*)? L'idea che ricaviamo dalla parola non è l'idea di «entità astratte» (*Wesenheiten*). Nel nome «essenza» percepiamo ciò

che è essenzialmente, durevolmente presente, ciò che permane (*das Wesende*). Qual è «l'essenza» della metafisica? Come è essenzialmente presente (*west*) la metafisica? Come vi regna il riferimento all'essere? Questo è il problema. Il nostro tentativo di trovare una risposta nell'ambito della meditazione sulla metafisica di Nietzsche rimane necessariamente misero. Inoltre, provenendo il nostro pensiero dalla metafisica, tale tentativo rimane sempre affetto da un carattere problematico. Nondimeno, dobbiamo azzardare alcuni passi. Ci atteniamo alla domanda che Aristotele ha enunciato come la perenne domanda del pensiero: che cosa è l'ente?

Ogni domanda delimita, in quanto domanda, l'ampiezza e il modo della risposta che in essa si richiede. Con ciò circoscrive al tempo stesso l'ambito delle possibilità di darle risposta. Per poter pensare in maniera sufficiente la domanda della metafisica, è necessario in primo luogo pensarla come domanda, senza le risposte che nel corso della storia della metafisica le furono date.

Nella domanda: «che cosa è l'ente?» si domanda dell'ente in quanto tale. L'ente in quanto ente è tale grazie all'essere. Nella domanda: «che cosa è l'ente in quanto tale?» si pensa all'essere, e precisamente all'essere dell'ente, cioè a che cosa è l'ente. Alla domanda che cosa sia l'ente, risponde il «che cosa è» (*Was-sein*), τὸ τί ἐστιν. Platone determina il «che cosa» (*Washeit*) dell'ente come l'ἰδέα (cfr. *Platons Lehre von der Wahrheit**). Il «che cosa» dell'ente, la *essentia* dello *ens*, lo si chiama anche *das Wesen*, l'essenza. Ma questa non è una denominazione casuale e innocua. Vi si cela piuttosto il fatto che l'essere dell'ente, cioè il modo in cui esso è essenzialmente (*west*), è pensato partendo dal «che cosa». «*Wesen*» nel significato di *essentia* (il «che cosa») è già l'interpretazione metafisica del «*Wesen*» che domanda del «che cosa» dell'ente in quanto tale. E precisamente qui «*das Wesen*», «l'essenza», viene sempre pensato come l'essenza dell'ente. L'essere dell'ente è ottenuto con il domandare, *partendo* dall'ente, come ciò che è pensato *andando* all'ente. Pensato come che cosa? Come il γένος e il κοινόν, come ciò da cui ogni ente, nel suo essere-così-o-così, riceve il «che cosa» comune.

* In *Wegmarken*, HGA, IX, 203-38, trad. it. *La dottrina platonica della verità*, in M. Heidegger, *Sein und Zeit*, cit., pp. 159-92.

Essendo però interrogato in quanto tale, l'ente è già esperito anche rispetto al fatto che in generale è. Pertanto, dalla domanda che chiede che cosa è l'ente scaturisce contemporaneamente l'altra: quale, tra tutti gli enti in quanto tali, corrisponde massimamente a ciò che è determinato come il «che cosa» dell'ente? L'ente che corrisponde al «che cosa», alla *essentia* dell'ente in quanto tale, è ciò che esiste veramente. Nella domanda: «che cosa è l'ente?» quest'ultimo viene pensato contemporaneamente rispetto alla *essentia* e rispetto alla *existentia*. L'ente è in tal modo determinato *in quanto tale*, vale a dire in che cosa è, e nel fatto che è. *Essentia* ed *existentia* dell'*ens quaens* rispondono alla domanda: «che cosa è l'ente in quanto tale?». Esse determinano l'ente nel suo essere.

Corrispondentemente, in quale rapporto sta la metafisica con l'essere stesso? La metafisica pensa l'essere stesso? No, mai. Pensa l'ente rispetto all'essere. L'essere è ciò che risponde, in prima e ultima istanza, alla domanda nella quale rimane sempre l'ente ciò che è investito dalla domanda (*das Befragte*). L'essere non è, in quanto tale, ciò che è investito dalla domanda. Pertanto, nella metafisica l'essere stesso rimane impensato, e non incidentalmente, ma in conformità con il domandare proprio della metafisica. Questo domandare e il relativo rispondere, pensando l'ente in quanto tale, pensano, sì, necessariamente partendo dall'essere, ma non pensano a quest'ultimo, e precisamente perché, in conformità con il senso della domanda più proprio della metafisica, l'essere è pensato come l'ente nel suo essere. In quanto la metafisica pensa, partendo dall'essere, l'ente, essa non pensa l'essere *in quanto essere*.

Pensare partendo dall'essere non vuol dire ancora: ritornando all'essere ri-pensarlo (*an-denken*) nella sua verità. In quel pensiero che, in quanto metafisico, vale come il pensiero in assoluto, l'essere rimane impensato. Che quindi nella metafisica in quanto tale l'essere stesso rimanga impensato è un rimanere impensato di tipo particolare, eminente e unico.

Già la domanda della metafisica non arriva all'essere stesso. Come possiamo aspettarci che essa pensi l'essere stesso? Possiamo però dire che la domanda della metafisica non domandi in modo abbastanza ampio e non abbastanza al di là dell'ente? Lasciamolo in sospeso, se non altro perché non è ancora affatto deciso se la meta-

fisica non determini invece l'essere stesso. Non dobbiamo infatti dimenticare quella connotazione dell'essere che nella metafisica, fino dal suo inizio, attraverso la sua storia, è pensata sotto la denominazione emersa più tardi di «*a priori*». Questa denominazione dice che l'essere è anteriore all'ente. Ma in questo modo l'essere viene pensato proprio e solo partendo dall'ente e arrivando all'ente, sia che la metafisica interpreti l'*a priori* come l'anteriore secondo la cosa, sia che lo interpreti come ciò che è preposto nell'ordine della conoscenza e delle condizioni dell'oggetto.

Fintanto che l'essere dell'ente è pensato come l'*a priori*, questa stessa determinazione impedisce di pensare l'essere in quanto essere, al fine di esperire, forse solo con ciò, in quale misura l'essere in quanto essere rientri in questa relazione *a priori* con l'ente: se questa relazione capiti semplicemente addosso all'essere e gli stia appesa a mo' di appendice, o se l'essere stesso sia questa relazione, e che cosa allora «significhi» essere e che cosa «relazione». Che tutta la metafisica, anche il rovesciamento del platonismo, pensi l'essere dell'ente come l'*a priori* testimonia soltanto che la metafisica in quanto tale lascia impensato l'essere.

Certo, la metafisica riconosce che l'ente non è senza l'essere. Ma appena lo ha detto, essa traspone di nuovo l'essere in un ente, sia esso l'ente sommo nel senso della causa suprema, o sia invece l'ente per eccellenza nel senso del soggetto della soggettività quale condizione della possibilità di ogni oggettività, o sia infine, in conseguenza della coappartenenza delle due fondazioni dell'essere nell'ente, la determinazione dell'ente sommo come Assoluto nel senso della soggettività incondizionata.

Questa fondazione dell'essere, a mala pena rammemorato, su quello che tra gli enti è più ente prende le mosse, in conformità con la domanda metafisica, dall'ente in quanto tale. Essa esperisce che l'ente è (*ist*). Viene sfiorata, come di passaggio, dal pensiero che l'essere è essenzialmente presente (*west*). Ma questa esperienza imbocca inavvedutamente il corso del domandare metafisico che si pone la domanda che, nella formulazione posteriore a opera di Leibniz, suona: perché è in generale l'ente e non piuttosto il niente?

Questa domanda, andando al di là, domanda in direzione della causa suprema e del fondamento sommo, che

è, dell'ente. È la domanda del θεῖον, che sorge già all'inizio della metafisica in Platone e Aristotele, che sorge cioè dall'essenza della metafisica. Poiché la metafisica, pensando l'ente in quanto tale, rimane riguardata dall'essere, ma lo pensa partendo dall'ente e andando all'ente, per questo essa deve in quanto tale dire (λέγειν) il θεῖον nel senso del fondamento che sommamente è. La metafisica è in sé teologia. Lo è, in quanto dice l'ente in quanto ente, το ὄν ἢ ὅν. L'ontologia è al tempo stesso necessariamente teologia. Per riconoscere il tratto onto-teologico della metafisica non c'è bisogno di prendere come orientamento il mero concetto di metafisica della scuola leibniziano-wolffiana; esso non è che una forma scolastica derivata dall'essenza della metafisica pensata in termini metafisici.

I nomi qui adoperati di ontologia e teologia non coincidono con ciò che essi nominano nel concetto di metafisica della scuola leibniziano-wolffiana. Piuttosto, l'ontologia è il determinare l'ente in quanto tale rispetto alla sua *essentia*. Essa si trova nella psicologia, cosmologia e teologia. D'altra parte, la teologia rettamente pensata domina nella cosmologia e nella psicologia (antropologia) e così pure nella *metaphysica generalis*.

Anche la metafisica di Nietzsche, *in quanto ontologia*, benché sia apparentemente lontana dalla metafisica della scuola leibniziano-wolffiana, è *al tempo stesso* teologia. L'ontologia dell'ente in quanto tale pensa la *essentia* come volontà di potenza. Questa ontologia pensa la *existentia* dell'ente in quanto tale nel suo insieme, teologicamente, come l'eterno ritorno dell'uguale. Questa teologia metafisica è tuttavia una teologia negativa di tipo particolare. La sua negatività si manifesta nella sentenza: Dio è morto. Non è la sentenza dell'ateismo, ma la sentenza dell'onto-teologia di quella metafisica nella quale si compie il nichilismo autentico.

Ma se la metafisica in quanto tale non pensa l'essere stesso, poiché pensa l'essere nel senso dell'ente in quanto tale, l'ontologia e la teologia, per la loro reciproca dipendenza, debbono entrambe lasciare impensato l'essere. La teologia prende l'*essentia* dell'ente dall'ontologia. L'ontologia, consapevolmente o meno, traspone l'ente riguardo alla sua *existentia*, cioè in quanto è ciò che esiste, nel fondamento primo che la teologia rappresenta. L'essenza onto-teologica della metafisica pensa l'ente dal punto di

vista di *essentia* ed *existentia*. Queste determinazioni dell'essere dell'ente, quando le si pensa, vengono per così dire solo sfiorate, ma non pensate partendo dall'essere stesso, né ciascuna per sé, né entrambe nella loro differenza. Quest'ultima, con tutto ciò che di impensato implica, è improvvisamente determinante per il pensiero della metafisica, quasi fosse capitata come un fulmine a ciel sereno. E forse lo è effettivamente, solo che bisognerebbe pensare che cosa ciò significhi riguardo all'essere stesso.

La *coappartenenza*, in sé molteplice e ancora a mala pena chiarita, di ontologia e teologia nell'*essenza* della metafisica si manifesta in modo particolarmente chiaro là dove la metafisica, secondo lo stile del proprio nome, nomina il tratto fondamentale in base al quale conosce l'ente in quanto tale. È la *trascendenza*.

La parola nomina in primo luogo il trascendimento (*Überstieg*) dell'ente verso ciò che esso è, in quanto ente, nel suo « che cosa » (nella sua qualificazione). Il trascendimento fino all'*essentia* è la trascendenza in quanto il trascendentale. Kant, in conformità con la limitazione critica dell'ente all'oggetto dell'esperienza, ha equiparato il trascendentale alla oggettualità dell'oggetto. La trascendenza significa però al tempo stesso il trascendente che, nel senso del fondamento primo esistente dell'ente in quanto esso è l'esistente, trascende quest'ultimo e, sovrastandolo, si erge con tutta la pienezza dell'essenziale. L'ontologia rappresenta la trascendenza come il trascendentale. La teologia rappresenta la trascendenza come il trascendente.

Il significato duplice, ma unitario, di ciò che la trascendenza nomina – fondato nella distinzione, oscura nella sua provenienza, di *essentia* ed *existentia* – rispecchia l'essenza ontologica della metafisica. In forza della sua essenza la metafisica pensa l'ente trascendendolo in modo trascendentale-trascendente, ma lo trascende soltanto per rappresentare l'ente, cioè per ritornare a quest'ultimo. Nel trascendimento trascendentale-trascendente l'essere viene per così dire sfiorato nel modo della rappresentazione. Il pensiero che trascende pensa passando costantemente a lato dell'essere stesso, non nel senso che lo manchi, ma in modo da non lasciarsi coinvolgere nell'essere in quanto tale, nella problematicità della sua verità. Il pensiero della metafisica non si lascia coinvolgere

nell'essere stesso perché ha già *pensato* l'essere, e precisamente come ente, in quanto quest'ultimo, l'ente, è.

L'essere stesso, per una necessità essenziale, rimane impensato nella metafisica. La metafisica è la storia nella quale, per essenza, dell'essere stesso non ne è niente: *la metafisica è in quanto tale il nichilismo autentico*.

L'esperienza or ora indicata dell'essenza nichilistica della metafisica non basta ancora per pensare l'essenza autentica della metafisica in modo a essa conforme. Ciò richiede prima che noi esperiamo l'essenza della metafisica partendo dall'essere stesso. Posto però che un pensiero, provenendo da lontano, sia in cammino verso questa mèta, proprio allora dovrebbe imparare a sapere anzitutto che cosa significa questo: che l'essere stesso rimane impensato nella metafisica. Forse il pensiero deve imparare dapprima soltanto questo.

L'essere stesso rimane impensato nella metafisica perché essa pensa l'ente in quanto tale. Che cosa significa: l'ente in quanto tale è pensato? In ciò è implicito: l'ente stesso viene in luce. Sta in luce (*Licht*). L'ente è aperto nella radura (*gelichtet*). L'ente stesso è svelato. L'ente sta nella svelatezza. Quest'ultima è l'essenza della verità, che inizialmente appare e che ben presto riscompare.

In quale verità sta l'ente, quando nella metafisica è pensato in quanto ente? Evidentemente è la metafisica stessa questa verità dell'ente in quanto tale. Quale carattere essenziale ha questa svelatezza? La metafisica dice mai qualcosa sull'essenza della verità nella quale, e in base alla quale, essa stessa pensa l'ente – la metafisica che è essenzialmente (*west*), a sua volta, in quanto tale verità? Mai. Oppure scorriamo solo così, e apparentemente con arroganza, perché finora abbiamo cercato vanamente che cosa la metafisica dica sull'essenza della verità nella quale essa stessa sta? Abbiamo cercato vanamente solo perché abbiamo domandato in modo ancora insufficiente?

In questo caso dovremo ricrederci. Provisoriamente, tuttavia, il rimando al concetto metafisico nietzscheano di giustizia ha mostrato che Nietzsche non è capace di riconoscere la giustizia da lui pensata, né nella sua essenza di verità né quale tratto essenziale della verità della sua metafisica. Tale incapacità sta nel fatto che questa metafisica è quella della volontà di potenza, oppure sta solo nel fatto che essa è metafisica?

Sta nel fatto che la metafisica lascia impensato l'essere stesso. Pensando l'ente in quanto tale, essa sfiora nel modo del pensiero l'essere, per poi subito passare oltre in favore dell'ente, al quale essa ritorna e presso il quale essa si raccoglie. Perciò la metafisica pensa, sì, l'ente in quanto tale, ma non pensa l'« *in quanto tale* » stesso. Nell'« *in quanto tale* » è detto: l'ente è svelato. Lo η nell' $\delta\nu$ η $\delta\nu$, il *qua* nell'*ens qua ens*, l'« *in quanto* » nell'« *ente in quanto ente* » nominano la svelatezza impensata nella sua essenza. Tanto significativo è ciò che il linguaggio cela in modo così inappariscente e in vocaboli (*Wörter*) così semplici, se sono parole (*Worte*)! L'« *in quanto tale* » sfiora, nominandola, la svelatezza dell'ente nel suo essere. Poiché tuttavia l'essere stesso rimane impensato, anche la svelatezza dell'ente rimane impensata.

E che accadrebbe, ora, se in questo e in quel caso l'impensato fosse ogni volta lo Stesso? Allora la svelatezza impensata dell'ente sarebbe l'essere stesso impensato. Allora l'essere stesso è essenzialmente presente (*west*) come questa svelatezza – come lo svelamento.

Ancora una volta, e in modo ancora più essenziale, si è visto che cosa rimanga impensato nella metafisica, la quale è essa stessa la verità dell'ente in quanto tale. Ora, perciò, è tempo di domandare finalmente come vada pensato questo « *impensato* » stesso. Contemporaneamente, con questo rimanere impensato noi nominiamo la storia in cui dell'essere stesso non ne è niente. Pensando l'« *impensato* » nella sua essenza, ci avviciniamo all'essenza del nichilismo autentico.

Che l'essere stesso rimanga impensato è cosa che sembra dipendere dal pensiero, in quanto al pensiero niente importa dell'essere stesso. Il pensiero tralascia qualcosa. Eppure la metafisica pensa l'essere dell'ente. Essa conosce l'essere in base ai suoi concetti fondamentali di *essentia* (*Wesenheit*) ed *existentia* (*Dasein*). Ma lo conosce solamente per riconoscere, partendo da esso, l'ente in quanto tale. Nella metafisica l'essere non è né tralasciato né trascurato. Eppure, la vista della metafisica sull'essere non consente che quest'ultimo sia qualcosa di propriamente pensato; a tal fine l'essere stesso dovrebbe essere ammeso come tale dalla metafisica in quanto ciò che essa ha da pensare. L'essere rimane nella visuale di concetti, addirittura nel risplendere del concetto assoluto a opera della dialettica speculativa – e nondimeno rimane *impensato*.

Dunque, verrebbe fatto di concludere, la metafisica rifiuta l'essere come ciò che è propriamente da pensare.

Questo rifiuto presupporrebbe naturalmente già che la metafisica abbia lasciato e ammesso nel suo ambito l'essere stesso come il suo da-pensare. Dove si trova, entro la storia della metafisica, una tale ammissione? In nessun luogo. Per questo manca pure ogni traccia di un rifiuto dell'essere come ciò che è propriamente da-pensare.

La metafisica è ritenuta e sa di essere – anche là dove non si *enuncia* come onto-teologia – il pensiero che ovunque e sempre pensa «l'essere», anche se soltanto nel senso dell'ente in quanto tale. Tuttavia, la metafisica non conosce questo «anche se soltanto...». E non lo conosce non perché essa rifiuti l'essere stesso come ciò che è da pensare, *ma perché l'essere stesso rimane assente*. Se è così, allora l'«impensato» non scaturisce da un pensiero che tralascia qualcosa.

Come dobbiamo intendere l'affermazione che l'essere stesso rimane assente? Forse in modo tale che l'essere si trattiene in qualche luogo alla maniera di un ente e, per una qualche ragione, perché la via gli è sbarrata, non giunge a noi? Sennonché – nella metafisica, e per la metafisica, l'essere è in vista: come l'essere dell'ente.

Nel frattempo, tuttavia, si è fatto più chiaro che l'essere stesso è essenzialmente (*west*) in quanto è la svelatezza nella quale l'ente è presente (*anwest*). La svelatezza stessa, tuttavia, rimane in quanto tale celata. In essa stessa, nella svelatezza, la svelatezza rimane, in riferimento a essa stessa, assente. *Si rimane alla velatezza dell'essenza della svelatezza. Si rimane alla velatezza dell'essere in quanto tale. L'essere stesso rimane assente.*

Si rimane alla velatezza dell'essere, in modo tale che questa velatezza si celi in se stessa. Il rimanere assente dell'essere è l'essere stesso *in quanto tale rimanere assente*. L'essere non è isolato per sé, in qualche luogo, e rimane inoltre assente, bensì: il rimanere assente dell'essere in quanto tale è l'essere stesso. Nel rimanere assente quest'ultimo si vela con se stesso. Questo velo che scompare a se stesso – è come tale che l'essere stesso è essenzialmente (*west*) nel rimanere assente – è il nulla in quanto l'essere stesso.

Avvertiamo noi ciò che è essenzialmente presente (*das Wesende*) del nulla che va ora pensato? O siamo noi pensare alla possibilità che questo nulla rimanga infinitamente

diverso dalla vuota nientità? In questo caso la caratterizzazione dell'essenza del nichilismo autentico, cioè che dell'essere stesso non ne è niente, dovrebbe contenere qualcosa di diverso da una semplice constatazione negativa.

L'essere stesso rimane impensato nella metafisica in quanto tale. Ciò vuol dire ora: l'essere stesso rimane assente, e come tale rimanere assente l'essere stesso è essenzialmente (*west*).

In quanto nella non-velatezza il «non-» relativo a se stessa, proprio di quest'ultima, rimane via, e si rimane alla velatezza dell'essere stesso, il rimanere assente mostra il tratto del *velamento*. In che senso va pensato questo velamento? Il velare è soltanto un celare o è, al tempo stesso, un salvare portando via (*Wegbergen*) e un preservare? Il rimanere assente «dell'» essere stesso è tale sempre in riferimento all'ente. Nel rimanere assente viene tenuto in serbo l'essere dell'ente? Questo tenere in serbo è magari un rifiuto? Qui ci limitiamo a domandare, e domandiamo che cosa possiamo congetturare in riferimento al rimanere assente dell'essere stesso. Posto che il *rimanere assente* «sia» l'essere stesso, esso dipenderà allora dall'essere e da come esso impressiona (*anmutet*) il nostro pensiero affinché da ciò noi congetturiamo (*vermuten*) quali tratti siano essenzialmente presenti nel rimanere assente. Dapprima prestiamo attenzione soltanto a quanto è proprio del rimanere assente dell'essere. Non temiamo nemmeno di ammettere che la discussione dell'essere in quanto essere parla un linguaggio ancora insufficiente, in quanto l'essere stesso, continuamente nominato, viene detto con il nome che distoglie sempre di nuovo dall'essere in quanto tale.

Notando questo, diamo voce alla congettura che l'essere – pensato in quanto tale – non possa più chiamarsi «essere». L'essere è in quanto tale qualcosa di diverso da esso stesso, così decisamente altro che nemmeno «è». Tutto questo, in tale asserzione, sembra dialettico. In realtà la cosa sta diversamente.

Non importa che il velamento sia o non sia un preservare, con il rifiuto (*verweigernd*), l'essere stesso: v'è essenzialmente (*west*) in esso qualcosa come un sottrarsi dell'essere stesso, in modo tale che esso rimane al tempo stesso in vista – in quanto l'essere dell'ente. La sottrazione (*Entzug*) – come tale sottrazione l'essere stesso è essen-

zialmente (*west*) – non priva dell'essere l'ente. Nondimeno l'ente, proprio quando è in quanto tale ed è soltanto così, sta nella sottrazione dell'essere stesso. Diciamo: l'ente è abbandonato dall'essere stesso. L'abbandono dell'essere riguarda l'ente nel suo insieme, non soltanto quell'ente che è la specie umana e che rappresenta l'ente in quanto tale e nel cui rappresentare l'essere stesso gli si sottrae nella sua verità.

L'essere stesso si sottrae. La sottrazione accade. L'abbandono dell'ente in quanto tale da parte dell'essere accade. Quando accade ciò? Ora? Soltanto oggi? Oppure da tempo? E già da quanto tempo? Da quando? Da quando l'ente in quanto ente è giunto, esso stesso, nello svelato. Da quando questa svelatezza accade, v'è la metafisica; essa è infatti la storia di questa svelatezza dell'ente in quanto tale. Da quando questa storia è, v'è storicamente la sottrazione dell'essere stesso, v'è l'abbandono dell'ente in quanto tale da parte dell'essere, v'è la storia nella quale dell'essere stesso non ne è niente. Da allora, di conseguenza, l'essere stesso rimane impensato.

Ma da allora è essenzialmente presente (*west*) al tempo stesso, celato in conformità con questo essere essenzialmente presente, il nichilismo autentico. Pensiamo adesso questo nome in quanto nomina il *nihil*. Pensiamo il nulla in quanto riguarda l'essere stesso. Pensiamo questo « riguardare » stesso come storia. Pensiamo questa storia come la storia dell'essere stesso, dove ciò che è essenzialmente presente (*das Wesende*) di questa storicità si determina altresì in base all'essere stesso.

L'essenza del nichilismo autentico è l'essere stesso nel rimanere assente della sua svelatezza, la quale, in quanto sua, è Esso stesso e determina, nel rimanere assente, il suo « è ».

Certo, forse ora potrebbe esserci chiaro, almeno per alcuni aspetti, che quel summenzionato rimanere impensato dell'essere in quanto tale riposa nel rimanere assente dell'essere stesso, rimanere assente che « è » l'essere stesso. Diremmo tuttavia troppo se, guardando a ciò, volessimo stabilire la tesi: il rimanere-impensato dipende dall'essere stesso e non dal pensiero. Dunque il pensiero c'entra anch'esso con il rimanere assente dell'essere? Il rispondere si a questa domanda, a seconda di come viene pensata, può cogliere qualcosa di essenziale. Ma può anche mancarlo. La tesi: il rimanere impensato dipende

dall'essere stesso può ugualmente dire troppo, oppure, daccapo, dire l'unica cosa essenziale.

Il pensiero c'entra anch'esso con il rimanere assente dell'essere in quanto tale, non nel modo che constata questo rimanere assente quasi che l'essere stesso fosse in qualche luogo come qualcosa di separato e così pure il pensiero, il quale, riposto solo su se stesso, si preoccupasse o meno dell'essere nella sua svelatezza in quanto tale. Il pensiero non è affatto questo fare che sta di fronte all'essere ed è così per sé stante, nemmeno in quel modo che, in quanto attività rappresentativa del soggetto, porterebbe già con sé, e in sé, l'essere in quanto ciò che è rappresentato nei termini più universali.

A prescindere dal fatto che questa connotazione misconosce il semplice apparire e l'opinare proprio del pensiero in quanto tale, insediando in tal modo l'essere nell'ambito del disporre del soggetto che rappresenta non si potrebbe né vedere né comprendere che – e neppure in che modo – l'essere in quanto tale nella sua svelatezza si sottrae con quest'ultima al pensiero, e ciò proprio mentre, e in quanto, già da sempre il pensiero rappresenta l'ente come tale, cioè l'essere. Invece il pensiero appartiene all'essere stesso, in quanto il pensiero, per la sua essenza, rimane coinvolto in ciò che non si aggiunge mai all'essere in quanto tale venendo da qualche luogo, ma proviene dall'essere stesso, e precisamente in quanto Esso stesso, ed « è » anch'esso l'essere stesso. Che cosa è?

Ciò di cui qui domandiamo e che si tratta di esperire nel suo carattere semplice, lo abbiamo inavvertitamente già nominato allorché ci accingemmo a connotare il rimanere assente « dell' » essere come un tratto dell'essere stesso. Si diceva che l'essere stesso non si trattiene separato in qualche luogo. Da che cosa mai l'essere dovrebbe separarsi? Non dall'ente, che riposa nell'essere benché l'essere rimanga nella differenza dall'ente. Non dall'essere giacché in quanto tale l'essere stesso « è » Esso stesso. Ma nel rimanere assente è essenzialmente presente (*west*) il riferimento a qualcosa come un luogo, venendo via dal quale il rimanere assente rimane ciò che è: il rimanere assente della svelatezza in quanto tale. Questo luogo è la dimora (*die Bleibe*) nella quale il rimanere assente (*das Ausbleiben*) della svelatezza permane (*verbleibt*) per essenza. Se, tuttavia, nel rimanere assente della svelatezza in quanto tale rimane proprio la svelatezza, allora anche il

rimanere della velatezza mantiene il suo riferimento essenziale allo stesso luogo.

Il rimanere assente della svelatezza in quanto tale e il rimanere della velatezza sono essenzialmente (*wesen*) in una dimora che è già l'asilo per l'essenza propria di entrambi. Ma il rimanere assente della svelatezza e il rimanere della velatezza non si guardano intorno alla ricerca di un asilo solo a posteriori, bensì quest'ultimo è essenzialmente in quanto l'avvento che, come tale, l'essere stesso è. Questo avvento è in sé l'avvento (*Ankunft*) del loro asilo (*Unterkunft*). La località del luogo dell'essere in quanto tale è l'essere stesso.

Ma questa località è l'essenza dell'uomo. La località non è l'uomo per sé come soggetto, in quanto egli si dà d'attorno soltanto nella sua dimensione di uomo e si prende come un ente tra gli altri e, nel caso incontri espressamente l'essere, lo spiega subito e sempre unicamente in base all'ente in quanto tale. Sennonché, in quanto l'uomo sta già in rapporto con l'essere anche quando lo conosce esclusivamente partendo dall'ente in quanto tale, egli si rapporta all'essere. L'uomo sta nel riferimento dell'essere stesso a lui, uomo, nella misura in cui, come uomo, sta in rapporto con l'ente in quanto tale. *L'essere stesso, in quanto si reca* (*begibt sich*) *nella svelatezza di se stesso – e soltanto così è, Esso, l'essere – si dota* (*begibt sich*) *della località del suo avvento quale asilo del suo rimanere assente*. Questo «dove», in quanto «ci» della dimora, appartiene all'essere stesso, «è» essere stesso e perciò si chiama l'esser-ci.

«L'esserci nell'uomo» è l'essenza che appartiene all'essere stesso, essenza nella quale l'uomo rientra in modo che egli ha da essere questo essere. L'esser-ci riguarda l'uomo. In quanto è la sua essenza, è ogni volta la sua, ciò a cui egli appartiene, non ciò che egli stesso produce e pratica come un suo artefatto. L'uomo diventa essenziale entrando espressamente nella sua essenza. Sta nella svelatezza dell'ente quale località celata – e come tale località l'essere è essenzialmente presente (*west*) in base alla sua verità. Egli sta in questa località. Ciò significa: è in essa estatico, essendo così com'è, ovunque e sempre, in base al riferimento dell'essere stesso alla sua essenza, cioè alla località dell'essere stesso.

L'estatico stare dentro nell'aperto della località dell'essere è, in quanto rapporto con l'essere, sia con l'ente in quanto tale sia

con l'essere stesso, l'essenza del pensiero. L'essenza del pensiero esperita in questo modo, cioè partendo dall'essere, non si definisce in base a una delimitazione rispetto al volere e al sentire. Non deve però nemmeno essere distinto, come comportamento solo teorico, da quello pratico e limitato nella sua portata essenziale per l'essenza dell'uomo.

Quando nella nostra meditazione sull'essenza del nichilismo si parla dell'impensato, è sempre inteso l'impensato del pensiero determinato partendo dall'essenza dell'essere. Il pensiero vale come l'attività dell'intelletto. È faccenda dell'intelletto (*Verstand*) la comprensione (*Verständnis*). L'essenza del pensiero è la comprensione d'essere nelle possibilità del suo spiegamento, che l'essenza dell'essere ha da dispensare.

L'essere stesso, partendo dall'asilo del suo avvento – Esso in quanto questo asilo – riguarda l'uomo con questa sua essenza. In quanto così riguardato dall'essere, l'uomo è colui che pensa. Quel «sia... sia...», in cui per il pensiero è indicata l'essenziale possibilità del così o altrimenti, sta in certo modo presso il pensiero dell'uomo, riposa però nell'essere stesso, che, come tale, si può sottrarre e si *sottrae mostrandosi* nell'ente in quanto ente. Ma anche la suddetta possibilità del pensiero, poiché concerne l'essenza dell'uomo, in certo modo riposa in questa essenza, la quale tuttavia, in quanto è la località dell'essere, riposa, daccapo, nell'essere stesso.

Così l'uomo, come colui che pensa, può attenersi all'ente in quanto tale. Il pensiero porta poi al linguaggio l'essere nella forma dell'ente in quanto tale. Questo pensiero è quello metafisico. Non respinge l'essere stesso, ma non si attiene nemmeno al rimanere assente dell'essere in quanto tale. Il pensiero non corrisponde, da sé, alla sottrazione dell'essere.

Questo duplice tralasciare, di rifiuto e di corrispondenza, non è tuttavia un niente. Piuttosto, accade qui che l'essere in quanto tale non soltanto rimanga assente, ma che il suo rimanere assente venga dissimulato e occultato, senza pensarci, dal pensiero. Quanto più esclusivamente la metafisica si assicura dell'ente in quanto tale e, nell'ente e muovendo da esso, assicura se stessa come la verità «dell'essere», tanto più decisamente essa l'ha già fatta finita con l'essere in quanto tale. L'essere è la condi-

zione di se stesso posta dall'ente in quanto tale e, come tale condizione, è un valore tra altri.

A causa del carattere del pensiero metafisico, del pensare in valori, il rimanere assente dell'essere stesso viene espressamente, ma in modo irricognoscibile, dissimulato nel suo rimanere assente, mentre neppure questa dissimulazione si conosce come tale. Il nulla dell'essere stesso viene suggellato nell'interpretazione dell'essere come valore, suggello di cui fa parte l'autocomprendersi come il nuovo si all'ente in quanto tale nel senso della volontà di potenza, cioè come superamento del nichilismo.

Pensato partendo dall'essenza del nichilismo, il superamento di Nietzsche è solamente il *compimento* del nichilismo. Per noi, più chiaramente che in ogni altra posizione di fondo della metafisica, vi si manifesta la piena essenza del nichilismo. Il suo carattere proprio è il rimanere assente dell'essere stesso. In quanto però nella metafisica accade tale rimanere assente, questo carattere autentico non viene ammesso in quanto carattere autentico del nichilismo. Piuttosto, il rimanere assente (*das Ausbleiben*) come tale viene lasciato fuori (*ausgelassen*) proprio nel pensiero della metafisica, di modo che la metafisica lascia fuori, come suo operare proprio, anche questo lasciare fuori. Mediante il lasciare fuori, il rimanere assente viene lasciato (*überlassen*) a se stesso, e precisamente in modo velato. Il momento autentico del nichilismo *non è*, proprio in quanto accade, il momento autentico. In che senso? Il nichilismo accade, in quanto metafisica, nel momento inautentico di se stesso. Ma questo momento inautentico non è un difetto di autenticità, bensì il compimento di sé, in quanto esso è il rimanere assente dell'essere stesso e a quest'ultimo importa che esso, questo rimanere assente, rimanga completamente se stesso. Il momento autentico del nichilismo è storicamente nella forma dell'inautentico che porta a compimento un lasciare fuori il rimanere assente, lasciando fuori anche questo lasciare fuori, e in tutto ciò, a forza di dire sì all'ente in quanto tale, non si lascia né si può lasciar coinvolgere (*einlassen*) in niente che potrebbe riguardare l'essere stesso. La piena essenza del nichilismo è l'unità originaria del suo momento autentico e di quello inautentico.

Perciò, quando all'interno della metafisica il nichilismo viene esperito e teorizzato, il pensiero metafisico può co-

gliere soltanto il momento inautentico del nichilismo, e anche questo solo in modo che siffatto momento inautentico *non viene* esperito *come tale*, ma viene spiegato in base al procedimento della metafisica. Il lasciare fuori il rimanere assente dell'essere come tale appare nella forma della spiegazione dell'essere come valore. L'essere che, ridotto a valore, viene lasciato fuori, è, quale condizione dell'ente in quanto tale, dedotto da quest'ultimo.

Nichilismo – il fatto che dell'essere stesso non ne è niente – per il pensiero metafisico significa sempre e soltanto: dell'ente in quanto tale non ne è niente. *La metafisica, quindi, si sbarra da sé la via per esperire l'essenza del nichilismo.* Ponendo di volta in volta in decisione l'affermazione o la negazione dell'ente in quanto tale e vedendo il suo primo e ultimo compito nella corrispondente spiegazione dell'ente in base al suo fondamento che è, la metafisica è inavvedutamente incorsa in una svista per il fatto che *già nella preminenza della domanda dell'ente in quanto tale* l'essere rimane assente e, rimanendo assente, lascia il pensiero della metafisica al suo modo di lasciare fuori questo rimanere assente come tale e di non entrare nemmeno nel merito di questo lasciare fuori. Poiché questo pensiero, divenuto storicamente come metafisica, appartiene per la sua stessa essenza all'essere stesso, e poiché esso pensa partendo dalla svelatezza dell'ente come tale, anche il momento inautentico del nichilismo si determina partendo dall'essere stesso.

Il nichilismo inautentico è il momento inautentico nell'essenza del nichilismo proprio nella misura in cui porta a compimento il momento autentico. Nell'unità essenziale del nichilismo è essenzialmente presente (*west*) una differenza. Il momento inautentico del nichilismo non cade al di fuori della sua essenza. In questo si vede che la malaessenza (*Unwesen*) fa parte dell'essenza (*Wesen*). Si potrebbe opinare che il rapporto indicato di autentico e inautentico nel nichilismo sia un caso particolare della relazione universale tra essenza e malaessenza, cosicché quello potrebbe valere come un esempio di questa. Senonché, la tesi che la malaessenza faccia parte dell'essenza non è una asserzione formalmente universale di una ontologia sull'essenza (*Wesen*) che in termini metafisici è rappresentata come « *essentia* » (« *Wesenheit* ») e che è apparsa in maniera determinante come « *idea* ». La tesi pensa nella parola « *Wesen* », intesa in senso verbale (*verbum*),

l'essere stesso in ciò in cui Esso, l'essere, è. Esso è però nel modo del rimanere assente di se stesso, rimanere assente che, in quanto tale, trova asilo e viene così salvaguardato in un lasciare fuori. Questo stesso lasciare fuori, tuttavia, è essenzialmente presente secondo la velatezza della svelatezza dell'essere nel sottratto. Per questo il pensiero che, in quanto pensiero metafisico, rappresenta l'ente come tale nel modo del lasciare fuori entra tanto poco nel merito del lasciare fuori quanto poco è in grado di esperire l'abbandono dell'ente come tale da parte dell'essere stesso.

Se pensiamo l'essenza del nichilismo nel modo che abbiamo tentato, pensiamo allora il nichilismo partendo dall'essere stesso come la sua storia, e come tale storia l'essere stesso «è» essere. Ora, però, l'essenza del nichilismo determinata dalla storia dell'essere non mostra quei tratti che connotano abitualmente ciò che si intende con il nome corrente di «nichilismo»: ciò che destituisce e distrugge, il declino e la decadenza. L'essenza del nichilismo non contiene nulla di negativo, della specie di quel distruttivo che ha la sua sede nelle convinzioni umane e si aggira nell'agire umano. L'essenza del nichilismo non è affatto questione (*Sache*) dell'uomo, bensì dell'essere stesso e quindi però è anche questione dell'essenza dell'uomo e, solo in questa sequenza, al tempo stesso anche questione dell'uomo; è presumibile, addirittura, che non sia nemmeno una questione tra altre.

Se quel negativo, dianozi menzionato, che appare entro la manifestazione più immediata del nichilismo, inteso nel senso abituale, non fa parte della sua essenza, ciò non significa affatto che debba essere trascurata, negata o dichiarata indifferente la realtà delle manifestazioni distruttive. Si renderà piuttosto necessario domandare donde scaturiscano secondo la loro essenza, e non soltanto secondo la loro connessione causale, tali manifestazioni distruttive.

Ma come è possibile volere anche solo porre questa domanda decisiva, se prima non abbiamo pensato l'essenza del nichilismo e, insieme, affrontato la questione se il rimanere assente della domanda dell'essenza del nichilismo non condizioni anch'esso il dominio di quelle manifestazioni? se questo dominio del distruttivo e quel non domandare e non poter domandare dell'essenza del ni-

chilismo non scaturiscano alla fine dalla stessa radice comune?

Se le cose stessero così, si sarebbe guadagnato poco a voler opinare che l'essenza del nichilismo, non consistendo in quel negativo, sia nondimeno qualcosa di positivo. Infatti, il positivo condivide, con la sua antitesi, lo stesso ambito. Ascesa contro decadenza, sorgere contro declino, elevazione contro destituzione, costruzione contro distruzione si svolgono come manifestazioni antitetiche nell'ambito dell'ente. L'essenza del nichilismo riguarda però l'essere stesso; detto in termini più adeguati, l'uno riguarda l'altra in quanto l'essere stesso si è recato nella storia in cui di se medesimo non ne è niente.

Potremmo ora concedere, tanto più se abbiamo pensato sufficientemente a fondo la precedente delucidazione del nichilismo, che le menzionate manifestazioni negative del nichilismo non facciano direttamente parte della sua essenza, giacché non arrivano a tangerla. Nondimeno, dovremo insistere sul fatto che nell'essenza del nichilismo deve regnare qualcosa di «negativo». Altrimenti, come potrebbe dire ancora qualcosa il nome che noi vorremmo prendere sul serio nel suo nominare? La precedente determinazione dell'essenza del nichilismo poneva tutto il peso sulla differenza tra il momento autentico e il momento inautentico nel nichilismo. L'«in-» dell'inautentico mette in luce il negativo.

Certamente. Ma che cosa significa «il negativo»? Non ci stiamo qui richiamando a una rappresentazione che è, sì, corrente, ma solo grossolana? Si è dell'opinione che il momento inautentico nel nichilismo sia quello cattivo o addirittura maligno rispetto a quello autentico considerato retto e buono? Oppure si prende il nichilismo autentico come il momento maligno e cattivo, mentre l'inautentico, se non come quello buono, almeno come non-maligno?

Entrambe le opinioni, sorvolando pure sulla loro fretolosità, sarebbero ugualmente erranee. Ambedue, infatti, giudicano dall'esterno il momento autentico e quello inautentico nell'essenza del nichilismo. Inoltre, utilizzano parametri di giudizio in merito ai quali si dovrebbe prima decidere se possano essere adottati. Infatti, nel frattempo dovrebbe essersi chiarito almeno questo, cioè che con la posizione della domanda dell'essenza noi ci muoviamo nell'ambito dell'essere stesso, ambito che noi

non possiamo più spiegare e giudicare partendo da qualche altro luogo, posto che il modo di pensare tentato sia ancora sufficiente. Quando nell'essenza del nichilismo emerge l'«in-» (*das «Un»*), lo si può pensare solamente partendo dall'unità di questa essenza. Questa mostra una differenza che l'«in-» mette in risalto. Ma rimane ancora celato se l'«in-» e il «non» abbiano la loro essenza nella differenza, oppure se solo in seguito a una negazione il negativo dell'«in-» venga riferito alla differenza.

Ma che cosa, nell'unità essenziale del nichilismo, occorrona e sostiene questa negazione? La domanda non consente una risposta immediata. Accontentiamoci, pertanto, della cognizione che nell'essenza del nichilismo dominano momenti differenti i quali riguardano l'essere stesso. L'«in-» non riposa anzitutto e solamente su una negazione e sul suo negativo. Se per di più nell'essenza del nichilismo manca il tratto fondamentale del negativo nel senso del distruttivo, allora il proposito di voler superare immediatamente il nichilismo come qualcosa che si presume solo negativo appare in una luce strana. Certo ancora più strana sarebbe l'opinione che un pensiero che respinge l'immediato superamento del nichilismo, pensato in modo essenziale, debba affermare il nichilismo, ossia quello inteso nel senso abituale.

Che cosa significa superamento? Superare significa: lasciare qualcosa sotto di sé e al tempo stesso, ciò che così è lasciato-sotto-di-sé, lasciarlo dietro di sé come ciò che d'ora in poi non deve avere più alcun potere determinante. Anche se il superamento non mira alla eliminazione, rimane un «urgere contro...».

Superare e voler superare il nichilismo – quest'ultimo pensato ora nella sua essenza – significherebbe che l'uomo va da sé contro l'essere stesso nel suo rimanere assente. Ma chi, o che cosa, sarebbe mai abbastanza potente da andare contro l'essere stesso, non importa in quale riguardo e con quale intenzione, e da portarlo a sottomettersi (*Botmäßigkeit*) all'uomo? Un superamento dell'essere stesso non solo non può mai essere attuato, ma già il tentativo di farlo ricadrebbe nel proposito di scardinare l'essenza dell'uomo. Infatti, il cardine di questa essenza consiste nel fatto che l'essere stesso, non importa in qual modo, sia esso anche quello del rimanere assente, reclama l'essenza dell'uomo, la quale è l'asilo di cui l'essere stesso

si dota (*sich begabt*) per recarsi (*sich begeben*) in un siffatto asilo come l'avvento della svelatezza.

Voler superare l'essere stesso significherebbe scardinare l'essenza dell'uomo. Si potrebbe intendere l'impossibilità di questo proposito come se volere andare contro l'essere fosse un gesto assurdo del pensiero che, in quanto tale, pensa *partendo dall'essere*; come se questo proposito fosse ancora più assurdo – se mai si danno qui gradazioni – del tentativo del pensiero di voler negare nel pensiero, che pure è qualcosa che è, l'ente in quanto tale. Sennonché, ciò che qui è in gioco non è solamente se il pensiero, preso per sé, si contraddica nella sua propria attività e quindi venga meno a una sua regola fondamentale e cada nell'assurdità. Quante volte il pensiero umano si impiglia in contraddizioni e purtuttavia rimane nella traiettoria per la quale trova il proprio tornaconto!

Non importa anzitutto e soltanto che il pensiero, nell'andare contro l'essere stesso, cada nell'impossibilità logica, ma che, in tale andare contro l'essere stesso, insorga nel distoglimento dall'essere stesso e pratici l'abbandono della possibilità essenziale dell'uomo, cosa che nonostante la sua assurdità e la sua impossibilità logica potrebbe realizzarsi come destino (*geschichtlich*).

Non importa che, nel tentativo di andare contro il rimanere assente dell'essere in quanto tale, e quindi contro quest'ultimo stesso, non venga seguita una regola del pensiero, bensì che l'essere stesso non venga lasciato in quanto essere, e venga invece, Esso, lasciato fuori. In tale lasciar fuori abbiamo tuttavia riconosciuto un tratto essenziale del nichilismo. Volere andare direttamente contro il rimanere assente dell'essere stesso significherebbe non rispettare l'essere stesso in quanto essere. Il superamento così voluto del nichilismo sarebbe soltanto una più grave ricaduta nel momento inautentico della sua essenza, che ne dissimula il momento autentico. Ma che accadrebbe se il superamento non andasse affatto direttamente contro il rimanere assente dell'essere stesso e tralasciasse l'ardire di misurarsi con l'essere stesso, ma andasse invece contro il lasciar fuori il rimanere assente? Questo lasciar fuori, nella forma della metafisica, è opera del pensiero umano. Come mai quest'ultimo non deve andare contro il suo proprio tralasciare di pensare l'essere stesso nella sua svelatezza?

Nessuno vorrà contestare la necessità di un siffatto sfor-

zo, ma essa deve venire prima esperita. Ciò comporta, naturalmente, che l'uomo esperisca questo lasciar fuori in quanto tale, ossia il momento inautentico nell'essenza del nichilismo. Ma come, se prima non si è colpiti dal momento autentico – dal rimanere assente dell'essere nella sua svelatezza?

L'essere, però, non solo ritiene in sé la sua svelatezza e la mantiene, per così dire, per sé, ma, in conformità con il suo riferimento essenziale all'essenza dell'uomo, l'essere stesso contribuisce a determinare nel contempo che il suo essere lasciato fuori accada nel pensiero dell'uomo e per suo tramite. Anche un superamento di questo lasciare fuori potrebbe accadere solo indirettamente a opera dell'uomo, e cioè in modo tale che, prima, l'essere stesso pretenda (*zumutet*) direttamente dall'essenza dell'uomo che essa esperisca anzitutto il rimanere assente della svelatezza dell'essere in quanto tale come un avvento dell'essere stesso e che pensi ciò che è così esperito.

Prestando attenzione all'essenza del nichilismo come storia dell'essere stesso, viene allora a cadere il proposito di un superamento del nichilismo, se con questo si intende che l'uomo, da sé, sottometta di volta in volta a sé questa storia e la costringa al suo mero volere. Un superamento del nichilismo è erroneo anche nel senso che il pensiero umano andrebbe contro il rimanere assente dell'essere.

In luogo di tutto ciò, è necessaria una cosa soltanto, ossia che il pensiero, impressionato (*angemutet*) dall'essere stesso, pensi prima andando incontro all'essere nel suo rimanere assente in quanto tale. Questo pensiero che va incontro riposa anzitutto sul riconoscimento che: *l'essere stesso si sottrae, ma, in quanto è tale sottrazione* (*Entzug*), *l'essere è proprio quel riferimento* (*Bezug*) *che reclama l'essenza dell'uomo come l'asilo del suo avvento* (cioè dell'essere). Con questo asilo succede già la svelatezza dell'ente in quanto tale.

Il pensiero che va incontro non lascia fuori il rimanere assente dell'essere. Non tenta però nemmeno, per così dire, di impadronirsi del rimanere assente e di eliminarlo. Il pensiero che va incontro segue l'essere nel suo sottrarsi. Lo segue tuttavia in modo tale da lasciare andare l'essere stesso e da rimanere a sua volta indietro. Dove si sofferma allora il pensiero? Non più là dove si soffermava in quanto era il pensiero metafisico, che finora lascia-

va fuori. Il pensiero rimane indietro in quanto compie anzitutto il decisivo *passo indietro* – indietro dal lasciare fuori e diretto dove? Altrove rispetto all'ambito che già da tempo è lasciato dall'essere stesso al pensiero, lasciato nella forma però velata dell'essenza dell'uomo.

Anziché affrettarsi in un superamento sempre troppo carente del nichilismo, il pensiero, colpito dall'essenza del nichilismo, si sofferma nell'avvento del rimanere assente e lo attende per imparare a pensare il rimanere assente dell'essere in ciò che esso vorrebbe essere di per sé. Nel rimanere assente in quanto tale si cela la svelatezza dell'essere, e precisamente come ciò che è essenzialmente presente dell'essere stesso. Essendo tuttavia l'essere come la svelatezza dell'ente in quanto tale, esso si è già nondimeno rivolto con la sua parola (*zugesprochen*) all'essenza dell'uomo. L'essere stesso si è annunciato già (*vorgesprochen*) nell'essenza dell'uomo insinuandovisi con la sua parola (*eingesprochen*), in quanto tiene in serbo e risparmi se stesso nella svelatezza della sua essenza.

L'essere che rivolge così la sua parola, ma che nel rimanere assente si tiene in serbo, è *la promessa* (*Versprechen*) *di se stesso*. Pensare andando incontro all'essere stesso nel suo rimanere assente significa: accorgersi di questa promessa, che, come tale, l'essere stesso «è». Ma esso è in quanto rimane assente, cioè in quanto di lui stesso non ne è niente. Questa storia (*Geschichte*), cioè l'essenza del nichilismo, è il destino (*Geschick*) dell'essere stesso. Il nichilismo, pensato nella sua essenza e rispetto al suo momento autentico, è la promessa dell'essere nella sua svelatezza, e precisamente in modo tale che, in quanto tale promessa, per l'appunto si cela e, nel rimanere assente, occasione al tempo stesso il suo essere lasciato fuori.

In che cosa consiste l'essenza del nichilismo, se questo momento autentico viene pensato nello stesso tempo in vista del momento inautentico? Il momento inautentico nell'essenza del nichilismo è la storia del lasciare fuori, cioè del celamento della promessa. Posto però che l'essere stesso risparmi se stesso nel suo rimanere assente, allora la storia del lasciare fuori il rimanere assente è proprio il serbare quel risparmiarsi dell'essere stesso.

L'essenziale del momento inautentico nel nichilismo non è nulla di manchevole e di infimo. Ciò che è essenzialmente presente della malaessenza nell'essenza (*das*

Wesende des Unwesens im Wesen) non è nulla di negativo. La storia del lasciare fuori il rimanere assente dell'essere stesso è la storia della salvaguardia della promessa, tale che questa salvaguardia rimanga celata a se stessa in quello che è. Rimane celata perché è occasionata dalla sottrazione che si cela dell'essere stesso e, partendo da quest'ultimo, è dotata della sua essenza che salvaguarda in tal modo.

Ciò che, secondo la sua essenza, cela salvaguardando e in questa sua essenza rimane celato a se stesso e quindi rimane celato in generale, e nondimeno in qualche modo appare, è in sé ciò che noi chiamiamo il *mistero* (*Geheimnis*). Nel momento inautentico dell'essenza del nichilismo accade il mistero della promessa nelle cui fattezze l'essere è Esso stesso, risparmiandosi come tale. La storia di questo mistero, esso stesso nella sua storia, è l'essenza della storia del lasciare fuori il rimanere assente dell'essere. Il lasciare fuori l'essere stesso nel pensiero dell'ente in quanto tale è la storia della svelatezza dell'ente in quanto tale. Questa storia è la metafisica.

L'essenza della metafisica riposa nel fatto che quest'ultima è la storia del mistero della promessa dell'essere stesso. Tale essenza della metafisica, pensata partendo dall'essere stesso nella storia di quest'ultimo, è il carattere essenziale della sua malaessenza, carattere che appartiene all'unità dell'essenza del nichilismo. Pertanto – al pari dell'essenza del nichilismo – non si può valutarla né come negativa né come positiva. Dacché ora, però, il proposito di un immediato superamento del nichilismo sorvola l'essenza di quest'ultimo, viene allora a cadere come nulla anche l'intenzione di un superamento della metafisica. A meno che il discorso del superamento della metafisica non contenga un senso che non mira né a una destituzione né a una eliminazione della metafisica.

Solo in quanto la metafisica è pensata secondo la storia dell'essere, così come si è tentato di fare, essa giunge nella sua essenza. Alla metafisica stessa, secondo la sua essenza propria, tale essenza rimane sottratta. Ogni concetto metafisico della metafisica procura l'occlusione (*Abriegelung*) della metafisica nei confronti della sua provenienza essenziale. Pensato secondo la storia dell'essere, il « superamento della metafisica » significa sempre e soltanto: abbandono dell'interpretazione metafisica della metafisica. Il pensiero abbandona la mera « metafisica

della metafisica » compiendo il passo indietro, indietro dal lasciare fuori l'essere nel suo rimanere assente. Nel passo *indietro* il pensiero si è già recato sulla via che lo porta a pensare andando incontro all'essere stesso nel suo sottrarsi, il quale rimane ancora, in quanto tale sottrarsi dell'essere, un modo dell'essere – un avvento. In quanto il pensiero pensa andando incontro all'essere stesso, esso non lascia più fuori l'essere, ma lo lascia entrare: *entrare* nella svelatezza dell'essere, la quale solo ora si svela, e che è l'essere stesso.

Nella metafisica, si diceva *in un primo momento*, l'essere stesso rimane impensato. Nel frattempo si è mostrato in modo più chiaro che cosa accade in questo rimanere impensato e che cosa nella forma di tale rimanere impensato stesso. È la storia dell'essere stesso nel suo rimanere assente. La metafisica rientra in questa storia. La metafisica giunge nella sua essenza al pensiero solo partendo dalla sua provenienza dalla storia dell'essere. Essa è il momento inautentico nella storia del nichilismo e accade muovendo dall'unità essenziale con il momento autentico del nichilismo.

Tuttora risuona nel nome « nichilismo » la nota stridente del negativo nel senso del distruttivo. Tuttora la metafisica vale come l'ambito sommo nel quale sono pensate le cose più profonde. Presumibilmente quella nota stridente nel nome « nichilismo », ma anche questa valenza della metafisica, sono una parvenza genuina e in tal modo necessaria. Tale sembianza è inevitabile. Il pensiero metafisico non può superarla.

Rimane insuperabile anche per il pensiero della storia dell'essere? Quella sembianza di nota stridente nel nome « nichilismo » potrebbe alludere a una risonanza più profonda che vorrebbe essere accordata partendo non dalla sommità del metafisico, ma da un altro ambito. L'essenza della metafisica arriva più in profondità della metafisica stessa, e precisamente in una profondità che appartiene a quell'altro ambito, tale che la profondità non è più la corrispondenza di una sommità.

Secondo la sua essenza, il nichilismo è la storia di quella promessa nelle cui fattezze l'essere stesso si risparmia nel suo mistero, il quale, storico a sua volta, preserva da quella storia, nella forma della metafisica, la svelatezza dell'essere. L'insieme di questa essenza del nichilismo, recandosi come storia dell'essere nell'essenza dell'uomo

per trovarvi asilo, dà al pensiero tutto da pensare. Ciò che in tal modo si dà al pensiero come il da pensare, lo chiamiamo l'*enigma* (Rätsel).

L'essere, la promessa della sua svelatezza come storia del mistero, è esso stesso l'enigma. L'essere è ciò che, in base alla sua essenza, dà da pensare unicamente questa essenza. Il fatto che Esso, l'essere, *dà da pensare*, e non talvolta e sotto un qualche riguardo, ma sempre e sotto ogni riguardo, perché lo dà per essenza, il fatto che Esso, l'essere, affidi il pensiero alla sua essenza – è, questo, un tratto dell'essere stesso. L'essere stesso è l'enigma. Ciò non significa, nel caso in cui qui sia ancora accettabile un siffatto paragone, che l'essere sia l'irrazionale su cui tutto il razionale rimbalza per ricadere nell'incapacità di pensare. Piuttosto l'essere, come ciò che dà da pensare, ossia come il da pensare, è anche l'unico che, da sé e per sé, avanzi la pretesa di essere il da pensare; in quanto tale esso «è» la pretesa stessa. Dinanzi all'essere stesso, l'indegno nascondino che deve svolgersi tra l'irrazionale e il razionale rovina nella sua spensieratezza.

Ma l'essenza del nichilismo secondo la storia dell'essere non rimane forse il mero contenuto pensato di una fantasticheria nella quale una filosofia romantica rifugge dalla vera realtà? Che importanza può avere questa essenza pensata del nichilismo rispetto all'unica realtà efficace del nichilismo reale che diffonde ovunque scompiglio e dissesto, che spinge al crimine e alla disperazione? Che senso ha quel pensato nulla dell'essere rispetto al reale an-nulla-mento (*Ver-nichts-ung*) di tutto ciò che è, annullamento che, con la sua violenza che si insinua ovunque, rende ormai pressoché vana ogni controdifesa?

Non c'è quasi più bisogno di illustrare diffusamente la violenza propagantesi del nichilismo reale, che viene sufficientemente esperito in carne e ossa anche senza una astratta definizione della sua essenza. Per di più, già l'esperienza di Nietzsche, con tutta l'unilateralità della sua interpretazione, ha colto il nichilismo «reale» in modo così penetrante che, al confronto, la determinazione ora tentata dell'essenza del nichilismo appare schematica, per tacere della sua inutilità. Chi mai, infatti, in mezzo alla minaccia che insidia ogni risorsa divina, umana, materiale e naturale, può preoccuparsi di qualcosa come il lasciare fuori il rimanere assente dell'essere stesso,

sempre che ciò accada e che non sia invece la scappatoia di una disperata astrazione?

Se almeno si potesse vedere una connessione del nichilismo reale, o anche solo di quello esperito da Nietzsche, con l'essenza pensata del nichilismo, si sarebbe allora tolta a quest'ultimo la palese sembianza della totale irrealtà, che appare ancora più grande della concessa enigmaticità di questa essenza.

Rimane, anzi solo ora si solleva, la domanda se l'«essenza» dell'essere venga di volta in volta dall'ente, se il reale, in quanto ente, con tutte le sue mene (*Umtrieb*) sia capace di determinare la realtà, l'essere, o se invece non sia l'efficacia proveniente dall'essere stesso a ocasionare già tutto il reale.

Ciò che Nietzsche esperisce e pensa, la storia della svalutazione dei valori supremi, sta a sé? Non è essenzialmente presente (*west*) in questa storia l'essenza del nichilismo conforme alla storia dell'essere?

Che la metafisica di Nietzsche interpreti l'essere come un valore è un efficace-reale (*wirksam-wirklich*) lasciare fuori il rimanere assente dell'essere stesso nella sua svelatezza. Ciò che viene espresso in questa interpretazione dell'essere come valore è il momento inautentico che accade nell'essenza del nichilismo, momento inautentico che non conosce se stesso e che, nondimeno, è solo in base all'unità essenziale con il momento autentico del nichilismo. Se realmente Nietzsche esperì una storia della svalutazione dei valori supremi, ciò che fu così esperito, insieme all'esperienza stessa, è il *reale* lasciare fuori il rimanere assente dell'essere nella sua svelatezza.

Il lasciare fuori è in quanto storia reale e accade come tale in base all'unità essenziale del momento inautentico nel nichilismo con quello autentico. Questa storia non è niente che stia accanto all'«essenza». È l'essenza stessa e soltanto essa.

Alla sua interpretazione del nichilismo (*La volontà di potenza*, n. 2 [VIII, II, 12]), che afferma «che i valori supremi si svalutano», Nietzsche aggiunge una delucidazione che suona: «Manca il fine; manca la risposta al "perché?"».

Riflettiamo più precisamente sulla domanda che qui chiede «perché?» in vista di ciò che essa interroga e di ciò di cui domanda. Essa interroga l'ente in quanto tale

nel suo insieme, domandando perché l'ente sia. In quanto tale domanda è metafisica, essa domanda di quell'ente che potrebbe essere il fondamento di che cosa è e di come è. Perché la domanda dei valori supremi contiene la domanda dell'ente sommo? Manca solo la risposta a questa domanda? Oppure manca la domanda stessa come quella domanda che è? Essa manca domandando, in quanto, nel domandare del fondamento che è dell'ente, domanda passando a lato dell'essere stesso e della sua verità, lo lascia fuori. La domanda è già *in quanto domanda* – non solo perché le manca (*fehlt*) la risposta – una domanda mancata (*verfehlt*). Questa domanda che manca non è una mera manchevolezza (*Fehler*) nel senso che le sfugga qualcosa di scorretto. La domanda manca se stessa. Si mette in una dimensione senza prospettiva, nel cui ambito tutte le possibili risposte sono fin da principio carenti.

Ora, però, come Nietzsche constata, l'altra cosa sta nel fatto che manca realmente la risposta al « perché? » e che là dove ancora viene data rimane inefficace rispetto all'insieme dell'ente, e inoltre nel fatto che tutto ciò sia, e sia così com'è. La domanda, pur rimanendo senza risposta, domina ancora ogni domandare. Tuttavia, l'esclusivo dominio reale di questa domanda non è nient'altro che il reale lasciare fuori il rimanere assente dell'essere stesso.

Pensata da tale visuale, l'essenza del nichilismo è qualcosa di astratto? Oppure ciò che è essenzialmente (*dieses Wesende*) della storia dell'essere stesso è *quell'accadere* in base al quale, adesso, ogni storia accade? Che la storiografia, perfino quella del rango e dell'ampiezza di vedute di Jacob Burckhardt, non sappia né possa sapere niente di tutto ciò è forse una prova sufficiente del fatto che questa essenza del nichilismo non « è »?

Se la metafisica di Nietzsche, partendo dall'ente nel senso della volontà di potenza, non solo interpreta l'essere come un valore; se Nietzsche pensa la volontà di potenza addirittura come il principio di una nuova posizione di valori e intende e vuole quest'ultima come il superamento del nichilismo; allora in questo voler superare si esprime l'estremo impigliarsi della metafisica nel momento inautentico del nichilismo, in modo tale che questo impigliarsi si occlude nei confronti della propria essenza e così, nella forma di un superamento del nichili-

smo, trasmette invece a quest'ultimo l'efficacia della sua malaessenza scatenata.

Solo il preteso superamento del nichilismo instaura il dominio dell'incondizionato lasciare fuori il rimanere assente dell'essere stesso in favore dell'ente con il carattere di volontà di potenza che pone valori. Mediante la sua sottrazione (*Entzug*), che rimane nondimeno il riferimento (*Bezug*) all'ente nelle cui fattezze « l'essere » appare, l'essere stesso si sprigiona nella volontà di potenza, e come tale volontà l'ente sembra dominare prima e al di sopra di ogni essere. In tale dominare e sembrare dell'essere, occultato rispetto alla sua verità, è essenzialmente presente (*west*) il rimanere assente dell'essere, in modo tale da consentire il suo estremo essere lasciato fuori e favorire così l'impeto del mero reale – delle tanto conclamate realtà – il quale si impunta come ciò che è, arrogandosi (*sich anmaßen*) al tempo stesso la misura (*Maß*) per decidere che soltanto ciò che è efficace – ciò che è avvertibile e l'impressione, il vissuto e l'espressione, l'utilità e il successo – debbono avere valore di ente.

In questa forma estrema del momento inautentico del nichilismo, che sembra apparire per sé, è essenzialmente presente (*west*) l'unità essenziale del nichilismo secondo la storia dell'essere. *Posto che l'incondizionato apparire della volontà di potenza nell'insieme dell'ente non sia un niente, l'essenza che domina latente in questo apparire del nichilismo secondo la storia dell'essere è forse solo qualcosa di pensato o magari solo frutto di fantasia?*

La fantasticheria, già che se ne deve parlare, non sta piuttosto nel fatto che noi siamo schiavi dell'abitudine di ritenere come unica realtà manifestazioni, estrapolate e interpretate in modo negativo, di conseguenze del nichilismo non esperito nella sua essenza e di buttare al vento come un nullo niente ciò che è essenzialmente presente (*west*) di questa realtà? E se questo opinare, frutto davvero di fantasia, fosse della medesima specie del nichilismo dal quale si crede, in buona fede e pieno di volontà d'ordine, non tocco o assolto?

L'essenza del nichilismo secondo la storia dell'essere non è né soltanto qualcosa di pensato né sta sospesa, separata, al di sopra del nichilismo reale. Piuttosto, ciò che si ritiene « il reale » è essente soltanto in base alla storia essenziale dell'essere stesso.

Ora, certo, la differenza tra il momento inautentico e quello autentico, che domina nell'unità essenziale del nichilismo, potrebbe divaricarsi nell'estremo distoglimento del momento inautentico da quello autentico. Allora l'unità essenziale del nichilismo stesso, secondo il suo senso proprio, dovrebbe nascondersi all'estremo. Dovrebbe scomparire come un nullo niente nella svelatezza dell'ente in quanto tale, che vale ovunque come l'essere stesso. Dovrebbe allora sembrare come se dell'essere stesso, se mai un pensiero potesse ancora arrivarvi, non ne fosse niente.

Chi, pensando le cose fin qui dette, non supporrebbe che l'essere stesso sarebbe capace di questo possibile? Eppure chi, qualora pensi, potrebbe sottrarsi all'essere impressionato (*angemutet*) da questa estrema sottrazione dell'essere stesso, in modo da supporre (*vermuten*) in essa una pretesa (*Zumutung*) dell'essere – *quest'ultimo stesso come tale pretesa* – la quale riguarda l'uomo nella sua essenza? Questa essenza non è niente di umano. È l'asilo dell'avvento dell'essere il quale, in quanto tale avvento, si dota (*sich begabt*) di quell'asilo e vi si reca (*sich begibt*), cosicché « Si » (« Es ») – in seguito a Esso e solo così – « dà l'essere » (« gibt das Sein »). L'essenza del nichilismo secondo la storia dell'essere accade come la storia del mistero e come tale storia avviene (*sich begibt*) l'essenza della metafisica.

L'essenza del nichilismo è per il pensiero l'enigma. Ciò resta ammesso. Questa ammissione, tuttavia, non concede a posteriori, e da sé, qualcosa su cui prima si potrebbe disporre per sé. L'ammissione (*Eingeständnis*) si pone soltanto nell'insistenza (*Inständigkeit*): nello stare dentro, in attesa, in mezzo alla verità dell'essere anch'essa velata. Infatti, soltanto con l'insistenza l'uomo è capace di permanere nella sua essenza come colui che pensa.

Quando il pensiero si accinge a pensare, sta già nell'ammissione dell'enigma della storia dell'essere. Infatti, non appena pensa, l'essere si è già pensato per lui (*sich ihm zugeacht*). Il modo dell'iniziale impressione (*Anmutung*) è il rimanere assente della svelatezza dell'essere nello svelato dell'ente in quanto tale.

In un primo momento, e a lungo, il pensiero non presta attenzione a questo. Ciò gli preclude di esperire che le manifestazioni del nichilismo, inteso nell'accezione

abituale, sono scatenate dallo sprigionamento dell'essere, il quale abbandona il rimanere assente della sua svelatezza al lasciare fuori da parte della metafisica, che contemporaneamente e celatamente preclude l'avvento dell'essere che si cela. In quanto le manifestazioni nichilistiche vengono dallo sprigionamento dell'essere, esse sono occasionate dal predominare dell'ente stesso e praticano il distoglimento dell'ente dall'essere stesso.

L'uomo, in questo avvenimento del rimanere assente dell'essere stesso, è gettato nello sprigionamento dell'ente dalla verità sottraentesi dell'essere. Rappresentando l'essere nel senso dell'ente in quanto tale, egli decade sull'ente per erigersi, partendo dall'ente, cadendo in suo dominio (*ihm verfallend*), come quell'ente che rappresentando-fabbricando si impadronisce dell'ente come di ciò che è oggetto. L'uomo pone da sé in sicurezza la sua essenza in mezzo all'ente, contro quest'ultimo e per quest'ultimo. Egli cerca di mettere in opera l'assicurazione nell'ente mediante un ordinamento completo di tutto l'ente nel senso di una assicurazione pianificata della sussistenza, e in tal modo deve attuarsi l'installazione (*Einrichtung*) nel giusto (*im Richtigen*) della sicurezza.

L'oggettivazione di tutto l'ente in quanto tale, partendo dall'insorgere dell'uomo nell'esclusivo volersi della sua volontà, è l'essenza, conforme alla storia dell'essere, del processo mediante il quale l'uomo attua la sua essenza nella soggettività. In conformità con quest'ultima l'uomo instaura sé, e ciò che egli rappresenta come il mondo, entro la relazione soggetto-oggetto retta dalla soggettività. Ogni trascendenza, sia quella ontologica sia quella teologica, viene rappresentata relativamente alla relazione soggetto-oggetto. Con l'insorgere nella soggettività anche la trascendenza teologica, e quindi l'ente che più di tutti è – in suo luogo si dice in modo assai significativo: « l'essere » –, entra in una specie di oggettività, ossia l'oggettività della soggettività della fede pratico-morale. Se l'uomo prenda sul serio per la sua soggettività religiosa questa trascendenza come la « provvidenza », oppure se la prenda solo come il pretesto per la volontà della sua soggettività egoistica, ciò non cambia nulla dell'essenza di questa posizione metafisica di fondo dell'essere umano.

Lo stupirsi del fatto che queste due opinioni sulla provvidenza, in sé contrarie, possano dominare contem-

poraneamente l'una accanto all'altra è senza fondamento; infatti, entrambe derivano dalla stessa radice della metafisica della soggettività. In quanto metafisica, fin da principio essa lascia impensato l'essere stesso nella sua verità. In quanto metafisica della soggettività, però, essa fa dell'essere nel senso dell'ente in quanto tale l'oggettualità del rap-presentare (*Vor-stellen*) e del pre-porre (*Vor-setzen*). La preposizione dell'essere come valore posto dalla volontà di potenza è solo l'ultimo passo della metafisica moderna, nella quale l'essere arriva ad apparire come volontà.

Ma questa storia della metafisica è, come la storia della svelatezza dell'ente in quanto tale, la storia dell'essere stesso. La moderna metafisica della soggettività è l'ammissione (*Zulassung*) dell'essere stesso il quale, nel rimanere assente della sua verità, occasiona (*veranlaßt*) il lasciare fuori (*Auslassung*) questo rimanere assente. L'essenza dell'uomo, però, la quale, in modo celato, è l'asilo dell'essere appartenente all'essere stesso nel suo avvento, viene tanto più lasciata fuori quanto più essenzialmente (*wesender*) questo avvento si preserva nella forma della sottrazione dell'essere. L'uomo diventa insicuro di fronte alla sua propria essenza, la quale rimane con l'essere stesso nella sottrazione, senza poter esperire il «dove» e l'essenza di questa insicurezza. Invece di ciò, egli cerca nella sicurezza di se stesso la prima cosa vera e stabile. Per questo egli tende alla sicurezza, da lui stesso allestibile, di se stesso in mezzo all'ente, il quale viene indagato a tappeto al fine di stabilire quali nuove e sempre più affidabili possibilità di assicurazione offra. Ciò fa supporre che l'uomo, e precisamente nel suo rapporto con la propria essenza, sia messo in gioco prima di ogni altra cosa. Con ciò albeggia la possibilità secondo cui l'ente in quanto tale potrebbe essere essenzialmente presente (*wesen*) in modo tale da puntare tutto su un gioco: da essere esso stesso questo «gioco cosmico» (*Weltspiel*).

Negli anni in cui lavorava alla progettata opera capitale, Nietzsche ha sintetizzato il pensiero fondamentale della sua metafisica nella poesia seguente. Essa fa parte della serie delle *Canzoni del principe Vogelfrei*, aggiunte come appendice alla seconda edizione (1887) della *Gaia scienza* (V, 349):

An Goethe

*Das Unvergängliche
Ist nur dein Gleichnis!
Gott, der Verfüngliche,
Ist Dichter-Erschleichnis...*

*Welt-Rad, das rollende,
Streift Ziel auf Ziel:
Not: nennt's der Grollende,
Der Narr nennt's – Spiel...*

*Welt-Spiel, das herrische,
Mischt Sein und Schein: –
Das Ewig-Närrische
Mischt uns – hinein!...**

Al posto dell'esauriente interpretazione della poesia che qui ci vorrebbe, e che riprenderebbe alcune delle cose dette in precedenza, basti la seguente indicazione.

Già l'ultima strofa fa capire che Nietzsche pensa il «gioco del cosmo», in quanto «imperioso», in base alla volontà di potenza. Quest'ultima pone l'«essere» come la condizione dell'assicurazione della sua sussistenza. La volontà di potenza pone contemporaneamente, insieme all'«essere», la «parvenza» (l'arte) come la condizione del suo potenziamento. Ambedue, essere e parvenza, vengono mescolati l'uno nell'altra. Ma ciò che mescola, il modo in cui la volontà di potenza è, viene chiamato nella poesia «l'eterna demenza», la «ruota del cosmo, nel suo rotolare». È l'eterno ritorno dell'uguale che non pone fini imperituri, ma «sfiora» invece «meta su meta».

In quanto è, l'uomo è una forma della volontà di potenza. Viene rimescolato «dentro», nell'insieme dell'ente-diveniente, dalla forza mescolante della ruota del cosmo.

Nell'ambito metafisico del pensiero della volontà di potenza in quanto eterno ritorno dell'uguale, per determinare il riferimento dell'uomo all'essere rimane soltanto la possibilità di dire:

* «A Goethe / L'imperituro / È sol tuo simbolo! / Dio, tessitor di frodi, / È inganno di poeti... // Ruota del cosmo, nel suo rotolare, / meta sfiora su meta: / tribolazione – la chiama l'astioso, / ma pel giullare è – gioco... // Gioco del cosmo che imperioso / Va mescolando Essere e Parvenza: – / L'eterna demenza / È noi che rimescola dentro!...» [V, II, 311].

« L'eterna demenza
È noi che rimescola dentro!... »

La metafisica di Nietzsche pensa il carattere ludico del gioco cosmico nell'unico modo in cui lo può pensare: partendo dall'unità della volontà di potenza e dell'eterno ritorno dell'uguale. Senza la vista di questa unità, il discorso del gioco del cosmo rimarrebbe una parola vuota. Ma per Nietzsche è una parola pensata e rientra come tale nel linguaggio della sua metafisica.

L'unità di volontà di potenza ed eterno ritorno dell'uguale riposa nella coappartenenza di *essentia* ed *existentia*, la cui distinzione rimane oscura riguardo alla sua provenienza essenziale.

L'unità di volontà di potenza ed eterno ritorno dell'uguale vuol dire: la volontà di potenza è in verità la volontà di volontà, determinazione nella quale la metafisica della soggettività (cfr. sotto, pp. 905 sgg.) raggiunge il culmine del suo sviluppo, cioè il compimento. Il concetto metafisico del « gioco del cosmo » nomina l'affinità, secondo la storia dell'essere, con ciò che Goethe ha esperito come « la natura » ed Eraclito come *κόσμος* (cfr. fr. 30).

Nel governare, ora distinto ora indistinto, del gioco del cosmo metafisicamente pensato, l'ente in quanto tale ora si svela come volontà di potenza, ora si cela di nuovo. Ovunque l'ente in quanto tale si è portato in una svelatezza che lo fa apparire come ciò che-poggia-su-se-stesso e che-porta-se-stesso-davanti-a-sé. È questo il tratto fondamentale della soggettività (*Subiectität*). L'ente in quanto soggettività lascia fuori la verità dell'essere stesso in un modo decisivo, nella misura in cui la soggettività, per la sua propria volontà di assicurazione, pone la verità dell'ente come la certezza. La soggettività non è un artefatto dell'uomo, ma l'uomo si assicura come quell'ente che è conforme all'ente in quanto tale, poiché egli si vuole come io-soggetto e noi-soggetto, si rappresenta (*vor-stellt*) a sé e così, da sé, si fornisce (*zu-stellt*).

Il fatto che l'ente in quanto tale sia nel modo della soggettività e che l'uomo conformemente esplori e perlustri, in mezzo all'ente, tutte le vie dell'assicurazione della sua sicurezza testimonia ovunque solo questo: l'essere stesso, nella storia del suo rimanere assente, ritiene in sé la sua svelatezza. *L'essere stesso è essenzialmente (west) in quanto è questo ritenere in sé.* Questo essere essenzialmente dell'es-

sere stesso non accade però dietro e al di sopra dell'ente, piuttosto, se mai la rappresentazione di un tale rapporto sia ammissibile, accade *prima* dell'ente in quanto tale. Ed è per questo che la presunta realtà del nichilismo, secondo l'accezione abituale del termine, rimane indietro rispetto alla sua essenza. Che il nostro pensiero, da secoli assuefatto alla metafisica, ancora non lo percepisca non è una prova in favore dell'opinione contraria. Peraltro, ci sarebbe qui da chiedere in generale se le prove del pensiero, di qualunque specie esse siano, siano l'essenziale – o non lo siano invece i cenni dell'essere.

Ma come possiamo essere sicuri dei cenni? Tuttavia questa domanda, che suona così seria e bell'e pronta, viene da una pretesa che rientra ancora nell'ambito della metafisica della soggettività. Ciò non vuol dire che possa essere ignorata. Bisogna invece domandare se questo richiamo ai criteri della certezza pensi e abbia pensato tutto ciò che rientra nell'ambito nel quale esso vorrebbe farsi sentire.

Ciò che del nichilismo è essenzialmente (west) è il rimanere assente dell'essere in quanto tale. Nel rimanere assente esso promette se stesso nella sua svelatezza. Il rimanere assente si lascia (*überläßt sich*) al lasciare fuori (*der Auslassung*) l'essere stesso nel mistero della storia, e come tale storia la metafisica tiene nascosta, nella svelatezza dell'ente in quanto tale, la verità dell'essere. In quanto promessa della sua verità, l'essere ritiene in sé la sua propria essenza. In base a questo ritenere in sé accade l'ammissione del lasciar fuori il rimanere assente (*das Zulassen der Auslassung des Ausbleibens*). Il ritenere in sé dalla rispettiva lontananza della sottrazione, il quale si cela nella corrispettiva fase della metafisica, determina ogni volta un'epoca della storia dell'essere come l'*ἐποχή* dell'essere stesso.

Quando però l'essere stesso si sottrae nel suo più remoto riserbo (*Vorenthalt*), l'ente in quanto tale, scatenato nell'essere misura esclusiva per l'« essere », insorge in tutto il suo dominio. L'ente in quanto tale appare come la volontà di potenza e in ciò l'essere compie, in quanto volontà, la sua soggettività. La metafisica della soggettività lascia fuori l'essere stesso in maniera così decisa che esso rimane occultato nel pensare in valori, e quest'ultimo a sua volta non può quasi più sapere di essere e farsi valere come metafisica. In quanto la metafisica si spinge nel

vortice del suo lasciare fuori, quest'ultimo, irriconoscibile come tale, è instaurato come la verità dell'ente nella forma della assicurazione della sussistenza e viene compiuta l'occlusione della verità dell'ente in quanto tale rispetto alla verità dell'essere. Riguardo alla schermatura della metafisica nei confronti di se stessa, questa occlusione appare però come la liberazione da ogni metafisica (cfr. *Crepuscolo degli idoli*, « Come il "mondo vero" finì per diventare favola », VIII, 82-83 [VI, III, 75-76]).

In tal modo il momento inautentico nel nichilismo giunge al predominio incondizionato, dietro il quale il momento autentico e – insieme con esso e con il suo riferimento al momento inautentico – l'essenza del nichilismo restano eclissati nell'inaccessibile-impensabile. In questa epoca della storia dell'essere si fanno valere le conseguenze del predominio del momento inautentico del nichilismo, e soltanto esse, ma mai *in quanto* conseguenze, bensì come il nichilismo stesso. Perciò esso mostra soltanto tratti distruttivi. Essi vengono esperiti, favoriti o combattuti alla luce della metafisica.

L'anti-metafisica e il rovesciamento della metafisica, ma anche la difesa della metafisica che si è avuta finora, sono un'unica mena del lasciare fuori il rimanere assente dell'essere stesso – lasciare fuori che accade da tempo.

La lotta circa il nichilismo, per e contro di esso, si compie nel campo che è stato delimitato dal predominio della malaessenza del nichilismo. Attraverso questa lotta non viene deciso niente. Essa non fa che suggellare il predominio del momento inautentico nel nichilismo. Essa è ovunque e in fondo, anche là dove crede di stare dalla parte opposta, nichilistica – nell'abituale significato distruttivo della parola.

La volontà di superare il nichilismo misconosce se stessa, poiché esclude se stessa dalla manifestatività dell'essenza del nichilismo in quanto storia del rimanere assente dell'essere, senza poter essere consapevole del suo fare. Il misconoscimento dell'essenziale impossibilità di superare il nichilismo stando dentro la metafisica, sia pure mediante il suo rovesciamento, potrebbe arrivare al punto di considerare subito la negazione di questa possibilità come un'accettazione del nichilismo o almeno come una indifferenza che sta a guardare il decorso del rovinare nichilistico senza intervenire.

Essendo il rimanere assente dell'essere la storia dell'es-

sere e quindi la storia che propriamente è, l'ente in quanto tale, soprattutto nell'epoca del dominio della malaessenza del nichilismo, cade nella non storicità. Ne è segno l'emergere della storiografia che avanza la pretesa di essere la rappresentazione determinante della storia. Essa prende quest'ultima come il passato e lo spiega nella sua genesi come una connessione causale documentabile mediante le sue cause. Il passato così oggettivato per mezzo del racconto e della spiegazione appare nell'orizzonte di quel presente che compie rispettivamente l'oggettivazione e spiega al massimo se stesso come prodotto dell'accadere passato. Si crede di sapere che cosa siano i fatti e la fattualità, che cosa mai sia l'ente in questa specie di passato, poiché l'oggettivazione a opera della storiografia sa esibire sempre qualche prova dei fatti e porla in una evidenza comunemente comprensibile e soprattutto « vicina al presente ».

La situazione storiografica viene analizzata dappertutto; essa è infatti punto di avvio e fine del dominio dell'ente nel senso di una assicurazione della posizione e dei rapporti dell'uomo in mezzo all'ente. La storiografia, che lo sappia o no, sta al servizio della volontà delle umanità di insediarsi nell'ente secondo un ordine abbracciabile. Sia la volontà del nichilismo, inteso nel senso abituale, e della sua azione, sia la volontà di superamento del nichilismo si muovono nel computo storiografico dello spirito analizzato storiograficamente e delle situazioni storico-universali.

A volte nella storiografia capita anche di domandare che cosa sia la storia, ma sempre e soltanto « anche », quindi ora a posteriori ora accidentalmente e sempre come se le rappresentazioni storiografiche della storia potessero fornire, con una generalizzazione praticata in termini sufficientemente ampi, la definizione dell'essenza della storia. Dove però la filosofia si fa carico del domandare e tenta di presentare una ontologia dell'accadere della storia, si rimane fermi all'interpretazione metafisica dell'ente in quanto tale.

La storia in quanto essere, magari proveniente dall'essenza dell'essere stesso, rimane impensata. Perciò ogni meditazione storiografica dell'uomo sulla sua situazione è una meditazione metafisica e quindi rientra anch'essa nell'essenziale lasciare fuori il rimanere assente dell'essere. È necessario pensare il carattere metafisico della sto-

ria, se dobbiamo misurare la portata della meditazione storiografica che a volte si sente chiamata, se non a salvare, almeno a illuminare l'uomo messo in gioco nell'età della malaessenza, che sta compendosi, del nichilismo.

Nel frattempo, in conformità con le pretese e le esigenze dell'epoca, l'attuazione efficace della storiografia è passata dalla scienza specialistica al giornalismo. Questo termine, inteso rettamente e non in senso spregiativo, denomina l'assicurazione e l'istituzione metafisica della quotidianità dell'epoca incipiente nella forma della storiografia che lavora in modo sicuro, cioè il più possibile rapido e affidabile, mediante la quale chiunque viene servito con l'oggettività del giorno di volta in volta utilizzabile. Essa contiene al tempo stesso il riflesso dell'oggettivazione in atto dell'ente nel suo insieme.

Infatti, con la metafisica della soggettività in via di compimento, che corrisponde all'estrema sottrazione della verità dell'essere in quanto occulta tale sottrazione fino all'irriconeoscibilità, si inizia l'epoca dell'incondizionata e completa oggettivazione di tutto ciò che è. Nell'oggettivazione l'uomo stesso e tutto l'umano diventano una mera risorsa, la quale, messa in conto in termini psicologici, è ordinata nel processo lavorativo della volontà di potenza, sia che alcuni individui si immaginino ancora liberi, sia che altri individui interpretino questo processo come puramente meccanico. Gli uni e gli altri misconoscono l'essenza occulta, conforme alla storia dell'essere, cioè nichilistica, che rimane sempre, per dirla nel linguaggio della metafisica, qualcosa di spirituale. Che addirittura, nel processo dell'incondizionata oggettivazione dell'ente in quanto tale, l'umanità diventata materiale umano venga posposta alla materia prima e ai materiali non dipende da una presunta preferenza materialistica per la materia e per la forza rispetto allo spirito umano, ma ha il suo fondamento nel carattere incondizionato dell'oggettivazione stessa, la quale deve portare in suo possesso e assicurare tutte le risorse, di qualunque specie esse siano.

L'incondizionata oggettivazione dell'ente in quanto tale viene dal dominio che si sta compiendo della soggettività. Quest'ultima è essenzialmente presente (*west*) venendo dall'estremo scatenamento dell'ente in quanto tale nel lasciare fuori l'essere stesso, il quale così rifiuta e respinge il suo rimanere assente nella dimensione più lontana e, come tale rifiuto, destina l'essere nella forma

dell'ente in quanto tale – come il destino della completa svelatezza dell'essere nel mezzo della completa assicurazione dell'ente.

La storia, occultata nella sua storicità, viene interpretata storiograficamente – cioè sempre: metafisicamente – forse ancora da posizioni diverse, se non addirittura necessariamente antitetiche. Il postulare i fini di ogni ordinare e lo stimare i valori dell'umano si installano, a seconda della posizione del pensare in valori, la loro pubblicità e le procurano validità.

Come la svelatezza dell'ente, in quanto verità di quest'ultimo, è diventata un valore, così nella conseguenza essenziale di questa interpretazione dell'essenza della verità quella specie di svelatezza che si chiama pubblicità diventa un valore necessario dell'assicurazione della sussistenza della volontà di potenza. Sono ogni volta interpretazioni metafisiche o – è qui lo stesso – antimetafisiche di che cosa debba valere come essente e di che cosa come non essente. Tuttavia l'ente così oggettivato non è ciò che è.

Ciò che è, è ciò che accade. Ciò che accade, è già accaduto. Questo non vuol dire che sia passato. Ciò che è già accaduto è soltanto ciò che si è raccolto in seno all'essenza (*ins Wesen*) dell'essere, è il già-stato-essenziale (*das Gewesen*), provenendo dal quale, e in quanto tale, l'avvento dell'essere stesso è – sia pure nella forma del sottrarsi che rimane assente. L'avvento tiene l'ente in quanto tale nella sua svelatezza e gliela lascia come l'impensato essere dell'ente. Ciò che accade è la storia dell'essere, è l'essere in quanto storia del rimanere assente. Quest'ultimo si dirige all'essenza dell'uomo, e precisamente in quanto l'uomo della nostra epoca non conosce né attua l'ammissione che la sua essenza gli venga trattenuta (*vorenthalten*). Il rimanere assente dell'essere si dirige in modo tale all'essenza dell'uomo che l'uomo, nel suo riferimento all'essere, dinanzi a quest'ultimo, senza conoscerlo, lo schiva, intendendo l'essere solo in base all'ente e volendo intendere così ogni domanda dell'« essere ».

Se l'ammissione da parte dell'uomo della sua essenza secondo la storia dell'essere fosse già accaduta, egli dovrebbe allora poter esperire l'essenza del nichilismo. Questa esperienza gli farebbe pensare che il nichilismo abitualmente noto è in base al dominio compiuto della malaessenza della sua essenza, essenza che esso è. Da

questa provenienza essenziale del nichilismo metafisicamente inteso dipende il fatto che il nichilismo non si lascia superare. Ma esso non si lascia superare non perché sia insuperabile, ma perché ogni voler-superare rimane inadeguato alla sua essenza.

Il rapporto storico dell'uomo con l'essenza del nichilismo può riposare solo nel fatto che il suo pensiero si impegna a pensare, andandogli incontro, il rimanere assente dell'essere stesso. Questo pensare secondo la storia dell'essere porta l'uomo dinanzi all'essenza del nichilismo; invece ogni voler-superare porta, sì, il nichilismo alle nostre spalle, ma solo in quanto esso – nell'orizzonte rimasto dominante dell'esperienza metafisicamente determinata – si leva inavvertitamente intorno a noi, ancora più greve nella sua potenza, e ammalia l'opinare.

Il pensare secondo la storia dell'essere lascia ad-venire (*ankommen*) l'essere nello spazio essenziale dell'uomo. Essendo questa regione essenziale l'asilo di cui l'essere, in quanto l'essere stesso, si dota, ciò vuol dire: il pensare secondo la storia dell'essere lascia essere essenzialmente (*wesen*) l'essere come l'essere stesso. Il pensiero attua il passo indietro nei confronti del rappresentare metafisico. L'essere si apre nella radura come l'avvento del ritenere in sé del rifiuto della sua svelatezza. Ciò che viene nominato con «*aprire nella radura*» («*lichten*»), «*advenire*» («*ankommen*»), «*ritenere in sé*» («*ansichhalten*»), «*rifiutare*» («*verweigern*»), «*svelare*» («*entbergen*»), «*velare*» («*verbergen*»), è quello Stesso e Uno che è essenzialmente (*das Selbe und Eine Wesende*): l'essere.

Ma nel passo indietro questo nome perde la sua forza denominativa in quanto continua inavvedutamente a dire «*presenza e stabilità*» – determinazioni alle quali ciò che è essenzialmente (*das Wesende*) dell'essere non può mai essere aggiunto solo come un supplemento. D'altro canto, il tentativo di pensare l'essere in quanto essere guardando alla tradizione deve procedere fino all'estremo, per esperire che, e perché, l'essere non si lascia più determinare in quanto «*essere*». Questo confine non porta all'estinzione del pensiero, piuttosto lo trasforma e precisamente in quella essenza che è già predeterminata dal riserbo della verità dell'essere.

Quando il pensiero metafisico si destina (*sich schickt*) al passo indietro, esso si accinge (*schickt sich ... an*) a lasciare libero lo spazio essenziale dell'uomo. Sennonché, questo

lasciare libero (*Freigabe*) ha dall'essere l'occasione per pensare, andandogli incontro, l'avvento del suo rimanere assente. Il passo indietro non toglie di mezzo la metafisica. Piuttosto, nell'ambito delle esperienze dell'ente in quanto tale, il pensiero ha soltanto adesso dinanzi a sé e intorno a sé l'essenza della metafisica. La provenienza della metafisica dalla storia dell'essere rimane così ciò che è da pensare. Così, la sua essenza è salvaguardata come il mistero della storia dell'essere.

Il suo rimanere assente è la sottrazione di sé stesso ritenendo in sé la sua svelatezza, la quale lo promette nel suo velarsi che rifiuta. Così, l'essere è essenzialmente (*west*) come la promessa nella sottrazione (*Entzug*). Ma quest'ultima rimane un riferimento (*Bezug*), e come tale riferimento l'essere lascia venire a sé il suo asilo, cioè lo occupa ri-tirandovisi (*be-zieht*). In quanto è tale riferimento, anche nel rimanere assente della sua svelatezza l'essere non lascia mai perdere quest'ultima, la quale nel ritenere in sé è rilasciata soltanto come la svelatezza dell'ente in quanto tale. In quanto è questo avvento che mai lascia-perdere il suo asilo, l'essere è ciò che non-lascia-perdere (*das Un-ab-lässige*). In tal modo è necessitante (*nötigend*). L'essere è essenzialmente (*west*) così in quanto, essendo questo avvento della svelatezza, ne ha necessità (*be-nötigt*), non come di qualcosa di estraneo, ma come dell'essere stesso. L'essere ha bisogno (*braucht*) dell'asilo. Avendone necessità, lo reclama a sé.

L'essere è necessitante in questo senso doppiamente unitario: è ciò che non-lascia-perdere (das Un-ab-lässige) e ciò che ha bisogno (das Brauchende) in riferimento all'occupazione (im Bezug) dell'asilo, e come tale asilo è essenzialmente presente (west) l'essenza a cui l'uomo, come colui di cui c'è bisogno (der Gebrauchte), appartiene. Ciò che è doppiamente necessitante è, e si chiama, la necessità (die Not). Nell'avvento del rimanere assente della sua svelatezza l'essere stesso è la necessità.

Ma nel rimanere assente, che nella storia della metafisica resta nel contempo occultato a causa del lasciare fuori la verità dell'essere, si vela la necessità. Entro la svelatezza dell'ente in quanto tale – e come tale svelatezza la storia della metafisica determina l'accadere fondamentale – la necessità dell'essere non viene alla luce. L'ente è e fa sembrare che l'essere sia senza la necessità.

Ma l'assenza di necessità che si instaura come dominio

della metafisica porta l'essere stesso all'estremo della sua necessità. Questa non rimane soltanto ciò che necessita nel senso del reclamo che non lascia perdere, e che reclama l'asilo avendone bisogno come della svelatezza dell'avvento, cioè lasciandolo essere essenzialmente (*wesen*) in quanto verità dell'essere. Il non lasciar perdere – carattere del suo avere bisogno – nel rimanere assente della sua svelatezza giunge al punto che l'asilo dell'essere, cioè l'essenza dell'uomo, viene lasciato fuori, l'uomo viene minacciato con l'annientamento della sua essenza e l'essere stesso viene messo in pericolo nell'avere bisogno del suo asilo. Giungendo a tal punto nel rimanere assente, l'essere si dota del pericolo che la necessità – come tale necessità esso, necessitando, è essenzialmente presente – non diventi mai storicamente per l'uomo quella necessità che è. All'estremo, la necessità dell'essere diventa la necessità dell'assenza di necessità. Il predominio dell'assenza di necessità – che resta come tale velata – dell'essere, il quale rimane nella sua verità la necessità doppiamente necessitante dell'incessante avere bisogno di asilo, non è nient'altro che l'incondizionata prepotenza della malaessenza completamente dispiegata nell'essenza del nichilismo.

L'assenza di necessità, come la velata necessità estrema dell'essere, domina tuttavia proprio nell'epoca dell'oscuramento dell'ente e dello scompiglio, della violenza dell'umano e della sua disperazione, dello sconvolgimento del volere e della sua impotenza. Sconfinata sofferenze e smisurato dolore annunciano, apertamente e tacitamente, che lo stato del mondo è ovunque lo stato colmo di necessità. Nondimeno, nel fondamento della sua storia esso è privo di necessità. Ma questa è, secondo la storia dell'essere, la sua necessità somma e al tempo stesso più occulta. È infatti la necessità dell'essere stesso.

Ma in che modo questa necessità può come tale colpire espressamente l'uomo – e precisamente nella lontananza essenziale rispetto a se stesso? Che cosa può l'uomo, se la necessità è in verità la necessità dell'essere stesso? La necessità dell'essere stesso, la quale, come tale, è storicamente l'essenza del nichilismo e – forse – ne porta all'avvento il momento autentico, non è evidentemente una necessità tale che l'uomo la incontri avviando a essa e distogliendola. Come potrebbe farlo se non la conosce,

supposto anche che il distoglimento non fosse il rapporto con questa necessità contrario alla sua essenza?

Corrispondere alla necessità dell'assenza di necessità può voler dire solamente: prima di ogni altra cosa aiutare anzitutto a esperire l'assenza di necessità come la necessità stessa che è essenzialmente. A tal fine è necessario rinviare nel senza-necessità della necessità, e ciò richiede di esperire il lasciare fuori il rimanere assente dell'essere stesso. Di questo fa parte: il pensare, in ciò che è così esperito, l'essenza del nichilismo come la storia dell'essere stesso. Ciò significa tuttavia: pensare, andandogli incontro, all'avvento del sottrarsi dell'essere in riferimento all'occupazione del suo asilo, cioè dell'essenza dell'uomo storico.

Ma quale prospettiva si apre qui? Pensare andando incontro all'estrema necessità dell'essere vuol dire: lasciarsi coinvolgere nell'estrema messa in pericolo dell'uomo, cioè nel pericolo dell'annientamento della sua *essenza*, e quindi pensare cose pericolose. Allora l'andamento della meditazione sarebbe felicemente approdato a quel « pensare pericolosamente » che espone all'avventura e allo sradicamento il mondo degli uomini già abbastanza confuso. Esaltazione del pericolo e abuso della violenza – non si esasperano forse a vicenda?

Il tanto ripetuto motto di Nietzsche: « vivere pericolosamente » rientra nell'ambito della metafisica della volontà di potenza e richiede il nichilismo attivo, che ora va pensato come l'incondizionato dominio della malaessenza del nichilismo. Ma il pericolo come rischio dell'incondizionato atto di violenza e il pericolo come minaccia dell'annientamento dell'essenza dell'uomo, proveniente dal rimanere assente dell'essere stesso, non sono la medesima cosa. Tuttavia il non-pensare al lasciare fuori la necessità dell'essere stesso – lasciare fuori che accade come metafisica – è l'abbaglio nei confronti dell'assenza di necessità in quanto necessità essenziale dell'uomo. Questo abbaglio proviene dalla non ammessa angoscia dell'angoscia, che, in quanto sgomento (*Schrecken*), esperisce il rimanere assente dell'essere stesso.

Forse l'abbaglio nei confronti dell'estrema necessità dell'essere nella forma dell'assenza di necessità che domina in mezzo a ogni angustiarsi dell'ente è – guardando oltre, alla durata della storia dell'essere – più pericoloso ancora del grezzo andare in cerca di avventure proprio

della volontà violenta semplicemente brutale. Questa componente ancora più pericolosa consiste nell'ottimismo, il quale ammette come sua controparte solo il pessimismo. Entrambi, tuttavia, sono giudizi di valore in riferimento all'ente, entro l'ente. Entrambi si muovono nell'ambito del pensiero metafisico e praticano il lasciare fuori il rimanere assente dell'essere. Essi potenziano l'assenza di necessità e praticano, senza una possibile meditazione, solo questo, cioè che l'assenza di necessità non venga esperita e non si renda esperibile *come la necessità*.

La necessità dell'essere riposa nel fatto che esso è ciò che doppiamente necessita, ma che nel suo rimanere assente comporta il pericolo dell'annientamento dell'essenza dell'uomo, in quanto l'essere occasiona il lasciare fuori il suo stesso rimanere assente. L'assenza-di-necessità (*Notlosigkeit*) significa: quella necessità che, come tale, l'essere stesso è essenzialmente (*west*) rimane velata e tale destino eleva all'estremo la necessità fino alla messa in pericolo di se stessa e la porta a compimento nella necessità dell'assenza di necessità.

Tuttavia, se l'uomo storico fosse capace di pensare l'assenza di necessità come la necessità dell'essere stesso, è presumibile che allora egli potrebbe esperire ciò che è secondo la storia dell'essere. Solo allora l'uomo dell'età della compiuta malaessenza del nichilismo esperirebbe che è ciò che «è» – nel senso di un «è» che si determina partendo dalla verità dell'essere. Egli avrebbe infatti già pensato partendo dall'essere stesso. L'uomo esperirebbe che cosa, secondo la storia dell'essere, proviene dall'assenza di necessità come necessità e, così proveniente (*herkünftig*), è già venuto, ma è presente in un avvento velato, cioè, per l'orizzonte dell'esperienza metafisica, è assente. Essere assente significa, pensato in termini metafisici, la mera antitesi all'essere presente come essere: non essere nel senso del nullo niente.

Che cosa proviene dalla necessità dell'assenza di necessità nell'impensato dell'essere stesso, cioè in mezzo all'ente in quanto tale, in modo da valere come niente?

Il rimanere assente della svelatezza dell'essere come tale rilascia (*entläßt*) lo svanire di tutto ciò che è salutare nell'ente. Questo svanire del salutare (*das Heilsame*) prende con sé e reclude la dimensione aperta del sacro (*das Heilige*). La reclusione del sacro ottenebra ogni rilucere del divino (*das Gottheitliche*). Questo ottenebrare consoli-

da e occulta la mancanza di Dio. L'oscura mancanza fa stare tutto l'ente senza casa (*im Unheimischen*), mentre per l'illimitata oggettivazione l'ente, come l'oggettuale, sembra essere un avere sicuro ed essere in ogni dove familiare. L'essere senza casa da parte dell'ente in quanto tale porta alla luce la spaesatezza (*Heimatlosigkeit*) dell'uomo storico entro l'ente nel suo insieme. Il dove di un abitare in mezzo all'ente in quanto tale sembra annientato, poiché l'essere stesso come ciò che è essenzialmente (*das Wesende*) di ogni asilo si nega.

La spaesatezza, mezzo ammessa e mezzo negata, dell'uomo rispetto alla sua *essenza* viene rimpiazzata con l'instaurazione della conquista della terra come pianeta e con l'estensione nello spazio cosmico. L'uomo spaesato – per il successo del suo operare e del suo ordinare masse sempre più grandi della sua specie – si lascia mettere in fuga dinanzi alla sua propria essenza, per rappresentarsi questa fuga come il rincasare (*Heimkehr*) nella vera umanità dell'*homo humanus* e assumerla nella propria impresa. L'impellere della realtà effettiva ed efficace aumenta. L'assenza di necessità in riferimento all'essere si consolida con e per l'aumentato bisogno di ente. Quanto più l'ente ha bisogno (*bedarf*) dell'ente, tanto meno v'è ancora fabbisogno (*es darbt*) dell'ente in quanto tale, per non parlare del voler prestare attenzione all'essere stesso. L'indigenza (*Dürftigkeit*) dell'ente riguardo alla svelatezza dell'essere si compie.

L'epoca della velatezza dell'essere nella svelatezza dell'ente che ha il carattere della volontà di potenza è l'età della compiuta indigenza dell'ente in quanto tale. Ma solo questa età incomincia a instaurare nella sua completezza il dominio della malaessenza del nichilismo. Il corso storico di questa età soggiace alla parvenza che l'uomo, liberato nella sua umanità, abbia liberamente assunto in suo potere, e nel suo disporre, l'ordinamento dell'universo. Sembra che si sia trovato ciò che è retto (*das Rechte*). Ormai bisogna soltanto instaurarlo (*einrichten*) correttamente (*richtig*) ed erigere (*errichten*) così il dominio della giustizia (*Gerechtigkeit*) quale somma rappresentante della volontà di volontà.

L'essenza, conforme alla storia dell'essere, dell'indigenza di questo evo (*Weltalter*) riposa nella necessità dell'assenza di necessità. Più spaesante della mancanza di Dio, essendo più essenzialmente presente e più antico, è

quel destino dell'essere nelle cui fattezze la verità dell'essere, in mezzo all'impellere dell'ente e soltanto dell'ente, si rifiuta. Il carattere spaesante di questa necessità, assente-presente, è rinchiuso nel fatto che tutto il reale che riguarda l'uomo di questa età e che lo trascina con sé, l'ente stesso, gli è certo familiare, ma proprio per questo l'uomo non soltanto continua a non avere familiarità con la verità dell'essere ma, ovunque emerga l'« essere », lo spaccia per uno spettro frutto di mera astrazione, in tal modo lo misconosce e lo respinge come il nullo niente. Aniché pensare incessantemente alla pienezza storica essenziale della parola « essere », come sostantivo e come verbo, abbandonato ogni pensiero rammemorante si sentono ormai soltanto *vocaboli* la cui mera sonorità artificiale è sentita, a ragione, come molesta.

Il carattere spaesante della necessità dell'assenza di necessità si rinchiuso ed espande il suo malinteso dominare nel lasciare fuori l'essere stesso. Ma il carattere spaesante di questa necessità viene dal Semplice, nelle cui fattezze la quiete del rimanere assente dell'essere rimane quieta. Tuttavia, a stento l'uomo dell'età della metafisica compiuta pensa andando incontro a questo Semplice. Infatti, se mai è capace di pensare l'essere come tale, lo aggrava subito con il dispendio del concetto metafisico, sia che egli prenda quest'ultimo seriamente come il lavoro del concepire delimitato, sia invece che lo prenda alla leggera come il mero trastullo di un inutile cogliere. In ogni caso il conoscere metafisico si arricchisce soltanto partendo dal dispendio del sapere scientifico, sia impieghendolo in positivo sia distinguendosi in negativo.

Sennonché, il pensiero che domanda andando incontro al rimanere assente dell'essere non si fonda sulla scienza, né può trovare mai la sua via definendosi nei confronti di quest'ultima. Il pensiero, se è, è soltanto nel venire occasionato (*Veranlassung*) dall'essere stesso e in quanto è tale occasione (*Anlaß*), nella misura in cui si lascia coinvolgere (*sich einläßt*) nella svelatezza dell'essere.

Poiché un pensiero dell'essere, secondo la propria essenza conforme alla storia dell'essere, soltanto in mezzo alla necessità dell'assenza di necessità può esperire che cosa gli rimanga da esperire, cioè la necessità stessa come il destino (*Geschick*) del rimanere assente dell'essere nella sua verità, esso si accinge (*schickt sich ... an*) necessariamente – sotto il dominio della metafisica ed entro l'illimi-

tato ambito del suo dominio – a compiere dei primi passi, la cui guida lo porta incontro al riferimento dell'essere all'essere umano nella forma della sottrazione.

Il pensiero dell'essere è così decisamente prigioniero nel pensiero metafisico dell'ente in quanto ente, che può aprire e percorrere la sua via soltanto con il bastone e il vincastro presi a prestito dalla metafisica. La metafisica è, al tempo stesso, di aiuto e di impedimento. Ma aggrava il cammino non perché sia metafisica, ma perché tiene la sua propria essenza nell'impensabile. Tuttavia, solo e soltanto questa essenza della metafisica, cioè il fatto che essa, velando (*verbergend*), cela e salva (*birgt*) la svelatezza dell'essere ed è così il *mistero* della storia dell'essere, concede all'esperienza (*Erfahrung*) del pensiero conforme alla storia dell'essere la traversata (*Durchfahrt*) che porta all'aperto (*das Freie*), che, come tale, la verità dell'essere stesso è essenzialmente (*west*).

Se l'assenza di necessità (*Notlosigkeit*) è l'estrema necessità (*Not*), ed è come se appunto non fosse, allora, affinché la necessità possa necessitare (*nötigen*) nell'ambito essenziale dell'uomo, il potenziale umano deve prima essere messo nell'assenza di necessità. Esperire quest'ultima come tale è la necessarietà (*Notwendigkeit*). Posto però che essa sia la necessità dell'essere come tale, posto che l'essere come tale rimanga familiare anzitutto e unicamente al pensiero, allora la causa in questione (*Sache*) dell'essere, cioè che esso nella sua svelatezza sia l'essere dell'ente, passa al pensiero. Per quest'ultimo deve farsi prima più problematico l'essere stesso nella sua svelatezza e quindi quest'ultima stessa; ma, questo, nell'età della metafisica a opera della quale all'essere è stata tolta la dignità degradandolo a valore. La dignità dell'essere in quanto essere non consiste però nel valere come un valore, sia pure come il valore supremo. L'essere è essenzialmente (*west*) in quanto esso – la libertà dell'aperto stesso (*die Freiheit des Freien selbst*) – libera tutto l'ente per lui stesso e rimane per il pensiero ciò che è da pensare. Che tuttavia l'ente sia come se l'essere non « fosse » ciò che non lascia perdere e che ha bisogno di asilo, come se non « fosse » la necessità necessitante della verità stessa, è questo il dominio dell'assenza di necessità consolidatosi nella metafisica compiuta.

VIII LA METAFISICA COME STORIA DELL'ESSERE

*Il « che cosa è » e il « che è » nell'inizio essenziale
della metafisica: ἰδέα ed ἐνέργεια*

Si potrebbe accogliere quanto segue come un resoconto storiografico sulla storia del concetto di essere.

Non si sarebbe udito allora l'essenziale.

Ma, forse, per ora l'essenziale ancora non si lascia dire in modo diverso.

« Essere » significa che l'ente è, e non che non è. L'« essere » nomina questo « che » come la decisività dell'insorgere contro il nulla. Tale decisività che irradia dall'essere giunge all'avvento dapprima nell'ente, e anche qui in modo sufficiente. Nell'ente appare l'essere. Ciò non ha bisogno di essere pensato in modo esplicito da quanto decisamente (*entschieden*) l'essere ha di volta in volta chiamato (*beschieden*) a sé (nell'essere) l'ente. L'ente dà appunto l'informazione sufficiente sull'essere.

Ad avere valore di « ente » è il reale, l'effettivo. « L'ente è reale, effettivo ». Questa tesi significa due cose. Anzitutto: l'essere dell'ente consiste nella realtà effettiva. Poi: l'ente, in quanto è il reale, è « realmente, effettivamente » – cioè in verità – l'ente. Il reale effettivo (*das Wirkliche*) è ciò che è effettuato (*das Gewirkte*) da un effettuare (*Wirken*), e tale effettuato è esso stesso, daccapo, efficiente (*wirkend*) ed efficace (*wirkfähig*). L'effetto del reale effettivo può limitarsi all'efficacia del produrre come effet-

to una resistenza, la quale può essere opposta in modo sempre diverso a un altro reale effettivo. In quanto l'ente fa l'effetto del reale effettivo, l'essere si mostra come la realtà effettiva. Da lungo tempo nella « realtà effettiva » si annuncia l'autentica essenza dell'essere. La « realtà effettiva » (*Wirklichkeit*) è spesso chiamata anche « esistenza » (« *Dasein* »). Kant parla così delle « prove dell'esistenza (*Dasein*) di Dio » le quali devono mostrare che Dio è effettivamente reale, cioè che « esiste » (*existiert*). « La lotta per l'esistenza (*Dasein*) » significa il lottare di tutti i viventi (vegetali, animali, uomo) per diventare e rimanere reali. Alla metafisica è nota la domanda se il mondo reale, cioè quello ora « esistente », sia il migliore di tutti i mondi oppure no. Nella parola « esistenza » (*Existenz, existentia*) l'essere, inteso come la realtà effettiva del reale, enuncia il suo nome più comune. « Realtà effettiva » (« *Wirklichkeit* »), « esistenza » (« *Dasein* », « *Existenz* ») dicono nel linguaggio della metafisica la stessa cosa. Ma ciò che questi nomi dicono non è affatto univoco. Questo non dipende da una trascuratezza nell'uso lessicale, ma proviene dall'essere stesso. Ci richiamiamo volentieri, e con facilità, al fatto che chiunque, sempre, sa che cosa vogliono dire « essere », « realtà effettiva », « esistenza » (*Dasein, Existenz*). È oscuro, tuttavia, in quale misura l'essere si determini come realtà effettiva (*Wirklichkeit*) in base all'effettuare, operare (*Wirken*) e all'opera (*Werk*). Inoltre, nella metafisica « l'essere » non sarebbe pienamente nominato se il dire l'essere dell'ente si accontentasse dell'equiparazione di essere ed esistenza.

Fin dall'antichità, infatti, la metafisica distingue tra il *che cosa* un ente è e il *fatto che* questo ente è oppure no. Nel linguaggio scolastico della metafisica questa distinzione è nota come la distinzione tra *essentia* ed *existentia*. La *essentia* vuol dire la *quidditas*, ciò che per esempio l'albero è in quanto albero, pianta, vivente, in quanto *avente il carattere di albero* (*das Baumhafte*) a prescindere dal fatto che questo o quell'albero « esista ». Ciò che ha il carattere di albero (*das Baumhafte*) è qui determinato come il *γένος* nel duplice senso della provenienza e del genere, cioè come lo *ἐν* rispetto ai *πολλά*. È l'uno nel senso del « donde » e del carattere comune ai molti (*κοινόν*). La *essentia* nomina ciò che può essere, come tale, qualcosa come un albero esistente, nel caso esista; ciò che lo rende possibile in quanto tale: la possibilità.

L'essere è distinto nel « che cosa è » e nel « che è ». Con questa distinzione, e con la sua preparazione, si inizia la storia dell'essere come metafisica. Quest'ultima accoglie la distinzione nella struttura della verità sull'ente in quanto tale nel suo insieme. L'inizio della metafisica si rivela così come un evento che consiste in una decisione sull'essere nel senso dell'emergere della distinzione tra « che cosa è » e « che è ».

Nell'*essentia* è ora dato un sostegno alla determinazione che demarca l'*existentia*. La realtà è distinta dalla possibilità. Si potrebbe tentare di concepire la distinzione dell'essere in « che cosa è » (*Was-sein*) e « che è » (*Daß-sein*) domandando dell'elemento comune che ancora determina i distinti. Che cosa, ancora, si annuncia come « è » (*-sein*) se al tempo stesso si prescinde rispettivamente dal « che cosa » e dal « che »? Se però questa ricerca della determinazione più generale conduce nel vuoto, il « che cosa è » deve essere concepito allora come una specie del « che è » o, viceversa, quest'ultimo come una variazione di quello? Anche se ciò riuscisse, rimarrebbe pur sempre la domanda dell'origine della distinzione. Viene dall'essere stesso? Che cosa « è » l'essere? Come risulta da esso il venire della distinzione, la sua provenienza? Oppure questa distinzione viene soltanto attribuita all'essere dal pensiero? Se sì, da quale pensiero e con quale diritto? Come è dato l'essere a un tale pensiero *attribuente* (*Zudenden*)?

Se le domande elencate vengono pensate anche solo in termini sommari, svanisce la parvenza di ovvietà in cui sta, per tutta la metafisica, la distinzione di essentia ed existentia. La distinzione rimane senza fondamento, se la metafisica continua ad affannarsi soltanto a demarcare i termini distinti e a fornire una enumerazione di modi della possibilità e di specie della realtà, che svaniscono nell'indeterminato insieme alla differenza in cui rimangono già posti.

Posto però che la metafisica dia ragione della sua essenza con questa differenza tra « che cosa è » e « che è », oscura nella sua provenienza, e su essa la fonda, essa non potrà mai ottenere da sola un sapere di questa differenza. Dovrebbe prima essere riguardata (*angegangen*) propriamente dall'essere stesso entrato in questa differenza. L'essere, tuttavia, nega questo riguardo (*Angang*) e solo così rende possibile alla metafisica il suo inizio essen-

ziale – nel modo della preparazione e dello sviluppo di questa distinzione. La provenienza della distinzione di *essentia* ed *existentia* e ancor più la provenienza dell'essere così distinto rimangono latenti, in greco: dimenticate.

La dimenticanza dell'essere vuol dire allora: il celarsi della provenienza dell'essere, distinto in «che cosa è» e «che è», in favore dell'essere che apre la radura dell'ente in quanto ente e rimane non domandato *in quanto essere*.

La distinzione in «che cosa è» e «che è» non contiene soltanto una dottrina del pensiero metafisico. Essa fa vedere un evento nella storia dell'essere. A questo bisogna pensare. Per un tale pensare-a (*An-denken*) non basta ricondurre la distinzione corrente di *essentia* ed *existentia* alla sua provenienza dal pensiero dei Greci; a maggior ragione non basta allora «spiegare» la distinzione impostasi nel pensiero greco con l'ausilio della successiva concezione diffusasi nella metafisica scolastica, cioè non basta dare ragione del fondamento in base alle sue conseguenze. È vero che dal punto di vista storiografico è facile stabilire la connessione della distinzione di *essentia* ed *existentia* con il pensiero di Aristotele, che per la prima volta eleva la distinzione a concetto, cioè la porta al tempo stesso al suo fondamento essenziale, dopo che il pensiero di Platone ha risposto al reclamo dell'essere in un modo che, essendo una sfida a stabilire quella distinzione, la prepara.

La *essentia* risponde alla domanda τί ἐστίν; che cosa è (un ente)? La *existentia* dice di un ente ὅτι ἐστίν: che esso è. La distinzione nomina un diverso ἐστίν. Qui l'εἶναι si annuncia in una differenza. Come può l'essere divaricarsi in questa distinzione? Quale essenza dell'essere si rivela venendo fuori in questa distinzione come nell'aperto di quella essenza?

All'inizio della sua storia l'essere si apre nella radura come schiudimento (φύσις) e svelamento (ἀλήθεια). Di qui giunge nella forma della presenza e della stabilità nel senso della permanenza (οὐσία). Con ciò si inizia la metafisica vera e propria.

Quale ente presente appare nell'essere presente? Al pensiero di Aristotele l'ente presente si mostra come ciò che è venuto a stare, che sta in una stabilità o, portato in una posizione, giace dinanzi. Ciò che è stabile e che giace dinanzi essendo venuto fuori nella svelatezza è a volte

questo e a volte quello, un τόδε τι. Aristotele concepisce ciò che è stabile e giace dinanzi come qualcosa che in qualche modo è in quiete. La quiete mostra di essere un carattere della presenza. Ma la quiete è un modo eminente della motilità. Nella quiete il movimento si è compiuto.

Il mosso è portato nello stato e nella posizione di un essere presente (in senso verbale), ossia è portato in un pro-durre (*Her-vor-bringen*). Ciò può accadere nel modo della φύσις (lasciar schiudersi da sé qualcosa) o nel modo della ποίησις (pro-durre e rap-presentare qualcosa). La presenza dell'ente presente, sia esso in quiete o in movimento, ottiene la sua determinazione essenziale se la motilità e, con essa, la quiete sono concepite quali caratteri fondamentali dell'essere (partendo dall'essere presente), come uno dei suoi modi.

La connotazione della motilità e della quiete come caratteri della presenza e l'interpretazione di questi caratteri, che parte dall'essenza inizialmente decisa dell'essere nel senso dell'essere presente dischiudendosi nello svelato, sono attuate da Aristotele nella sua *Fisica*.

La casa che sta là è in quanto, messa in evidenza (*herausgestellt*) nel suo aspetto (*Aussehen*), esposta (*ausgestellt*) nello svelato, sta in questo aspetto. Stando, riposa nella forma esterna (*Aus-*) dell'aspetto (*Aussehen*). La quiete del pro-dotto (*das Her-gestellte*) non è un niente, ma un raccoglimento. Ha raccolto in sé tutti i movimenti del pro-durre la casa, li ha finiti (*ge-endet*) nel senso della delimitazione che compie – πέρας (*Aussehen*), τέλος – non del mero cessare. La quiete custodisce il compimento del mosso. Quella casa là è come ἔργον. «Opera» (*Werk*) vuol dire ciò che è ri-posato (*das Aus-geruhete*) nella quiete di ciò che ha l'aspetto di – standovi, giacendovi –, ciò che è ri-posato nell'essere presente nello svelato.

Pensata in termini greci, l'opera non è opera nel senso della realizzazione di un fare con fatica, né è risultato e successo; è opera nel senso di ciò che è esposto nello svelato del suo aspetto e che permane come ciò che in tal modo sta o giace. Permanere significa qui: essere presente in quiete come opera.

L'ἔργον connota adesso il modo dell'essere presente. La presenza, οὐσία, si chiama pertanto ἐνέργεια: l'essere-essenzialmente-come-opera in opera (*das im Werk als-*

Werk-Wesen, dove *Wesen* va inteso in senso verbale, o l'essere opera (*Werkheit*). Ciò non vuol dire la realtà effettiva (*Wirklichkeit*) come risultato di un effettuare (*Wirken*), bensì l'essere presente, stando-là nella svelatezza, del pro-dotto posto-li ed eretto (*das Her- und Hin- und Aufgestellte*). Anche per questo l'ἐνέργεια, pensata in modo greco, non ha nulla a che fare con quella che in seguito è stata chiamata energia; vale tutt'al più il contrario, ma anche questo molto alla lontana. Invece di ἐνέργεια Aristotele adopera anche la parola ἐντελέχεια, da lui stesso coniata. Τέλος è la fine in cui si raccoglie il movimento del pro-durre e porre-li, raccoglimento che rappresenta l'essere presente di ciò che è ed ha finito (*das Be- und Ge-endete*), cioè del compiuto (dell'opera). L'ἐντελέχεια è l'avver(si)-nella-fine, l'avere in possesso (*Innehaben*) il puro essere presente che si è lasciato alle spalle ogni produrre ed è quindi immediato: l'essere essenzialmente nella presenza. Ἐνεργεία, ἐντελεχεία equivale a ἐν τῷ εἶδει εἶναι. Ciò che è presente in base all'« essere-essenzialmente-in-opera-come-opera » ha, nell'aspetto e mediante l'aspetto, la presenza (*Gegenwart*). L'ἐνέργεια è l'οὐσία (presenza, *Anwesenheit*) del τόδε τι, del *rispettivo* questo e del *rispettivo* quello.

In quanto è questa presenza, l'οὐσία si chiama: τὸ ἔσχατον, la presenza in cui l'essere presente trattiene (*inhält*) il suo estremo e il suo ultimo. Questo sommo modo della presenza concede inoltre la presenza prima e immediata di tutto ciò che permane nello svelato come rispettivamente questo e rispettivamente quello. Se così lo εἶναι (essere) si è determinato come il modo sommo del suo essere essenzialmente in quanto ἐνέργεια, anche l'οὐσία così determinata deve allora mostrare, e precisamente di suo, come possa divaricarsi nella differenza del « che cosa è » e del « che è », anzi, come non possa non farlo in seguito all'eminente predominare dell'essere come ἐνέργεια.

La distinzione di una duplice οὐσία (presenza) è diventata necessaria. L'inizio del quinto capitolo del trattato di Aristotele sulle *Categorie* enuncia questa distinzione:

Οὐσία δέ ἐστιν ἡ κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγόμενη, ἡ μήτε καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται μήτε ἐν ὑποκειμένῳ τινί ἐστιν, οἷον ὁ τις ἄνθρωπος ἢ ὁ τις ἵππος.

« È però ente presente, nel senso della (presenza) sia essenzialmente predominante sia di conseguenza detta in primo luogo e più di tutto, ciò che non viene asserito riguardo a qualcosa di già giacente dinanzi, né capita soltanto in qualcosa di già in qualche modo giacente dinanzi, per esempio quest'uomo qui, questo cavallo qui ».

L'ente in tal modo presente non è un predicato possibile, non è un ente presente in un altro o addosso a un altro.

Presenza in senso eminente e primario è il permanere di qualcosa che, da sé, rispettivamente permane, giace dinanzi; è il permanere di ciò che rispettivamente permane (*das Verweilen des Je-weiligen*), la οὐσία del καθ' ἑαυτον: il rispettivo questo, il singolare.

Dalla presenza così determinata viene distinta l'altra presenza, il cui ente presente è così connotato:

δεύτεραι δὲ οὐσίαι λέγονται, ἐν οἷς εἶδεν αἱ πρώτως οὐσίαι λεγόμεναι ὑπάρχουσι, ταῦτά τε καὶ τὰ τῶν εἰδῶν τούτων γένη· οἷον ὁ τις ἄνθρωπος ἐν εἶδει μὲν ὑπάρχει τῷ ἄνθρωπῳ, γένος δὲ τοῦ εἶδους ἐστὶ τὸ ζῶον. δεύτεραι οὖν αὗται λέγονται οὐσίαι, οἷον ὁ τις ἄνθρωπος καὶ τὸ ζῶον (*Categorie*, 5, 2 a 11-19).

« In secondo luogo si chiamano enti presenti quelli [da notare il plurale] nei quali, come modi dell'aspetto, già predomina(-venendo fuori) (come rispettivamente tale) ciò che in primo luogo è chiamato ente presente. Di ciò fanno parte i (suddetti) modi dell'aspetto come anche i generi di questi modi; per esempio quest'uomo qui sta nell'aspetto di uomo, ma per questo aspetto "uomo" il genere di provenienza (del suo aspetto) è "l'essere vivente". In second'ordine enti presenti si chiamano dunque questi: per esempio "l'uomo" (in generale) come pure "l'animale" (in generale) ».

Presenza nel senso subordinato è il mostrarsi dell'aspetto, a cui appartengono anche tutte le provenienze nelle quali ciò che rispettivamente permane fa venir (fuori) ciò nelle cui fattezze esso è presente.

La presenza nel senso primario è l'essere che viene enunciato nell'ᾧ ἐστιν: il « che è », la *existentia*. La presenza nel senso secondario è l'essere del quale nel τί ἐστιν si torna a domandare: il « che cosa è », la *essentia*.

« Che è » e « che cosa è » si svelano come modi dell'essere presente, il cui tratto fondamentale è la ἐνέργεια.

Ma a fondamento della differenza di ὅτι ἔστιν e τί ἔστιν non v'è un'altra distinzione ancora, del tutto diversa e più ampia, ossia quella tra ente presente ed essere presente? In questo caso la prima differenza, in quanto tale, viene a stare dalla parte della distinzione di ente ed essere. Lo ὅτι ἔστιν e il τί ἔστιν nominano modi dell'essere presente, in quanto in loro l'ente presente è presente nella permanenza di ciò che è rispettivo oppure resta ritratto nel mero mostrarsi dell'aspetto. La distinzione tra « che cosa è » e « che è » viene dall'essere (presenza) stesso. Infatti l'essere presente ha in sé la differenza della pura vicinanza del permanere (*Verweilen*) e del graduato rimanere (*Verbleiben*) nelle provenienze dell'aspetto. Ma in che misura l'essere presente ha questa *differenza in sé*?

Il fatto che la distinzione di *essentia* ed *existentia* si offra al pensiero insieme alla differenza di essere ed ente è tanto corrente quanto è oscura la provenienza essenziale di queste differenze, e quanto è indeterminata l'orditura del loro coappartenere. Forse il pensiero metafisico, per la sua essenza, non può mostrare comprensione per l'enigmaticità di queste differenze per esso ovvie.

Poiché tuttavia Aristotele pensa l'οὐσία (presenza) nel senso primario come ἐνέργεια; poiché però questa presenza non vuol dire altro se non ciò che, in una interpretazione mutata, sarà più tardi chiamato *actualitas*, « realtà effettiva » (« *Wirklichkeit* »), « esistenza » (« *Existenz* », *Da-sein*); per questo l'esposizione aristotelica della distinzione svela una preminenza di quella che più tardi si chiamerà *existentia* sulla *essentia*. Ciò che Platone pensava come l'entità (οὐσία) autentica e per lui unica dell'ente, ossia la presenza nel modo dell'ἰδέα (εἶδος), passa ora, in seno all'essere, al rango secondario. Per Platone l'essenza dell'essere si raccoglie nel κοινόν dell'ἰδέα e quindi sullo ἓν, il quale tuttavia, in quanto è l'Uno unificante, resta determinato a partire dalla φύσις e dal λόγος, cioè dal lasciar schiudersi che raccoglie. Per Aristotele l'essere riposa nell'ἐνέργεια del τόδε τι. Partendo dall'ἐνέργεια, l'εἶδος può essere pensato come un modo dell'essere presente. Partendo invece dall'ἰδέα, il τόδε τι, l'ente che rispettivamente è, rimane inconcepibile nella sua enticità. (Il τόδε τι è un μὴ ὄν – eppure un ὄν).

Ancor oggi si è però soliti definire il rapporto storico

di Aristotele con Platone mediante la seguente spiegazione, con le sue molteplici varianti: a differenza di Platone, che riteneva le « idee » come il « vero ente », dando invece all'ente individuato soltanto il valore di ente apparente (εἰδωλον) e degradandolo a ciò che propriamente non dovrebbe chiamarsi ente (μὴ ὄν), Aristotele ha calato le « idee », sospese nel vuoto, dal loro « luogo sopraceleste » e le ha impiantate nelle cose reali. Aristotele, nel fare questo, ha trasformato le « idee » pensandole come « forme » e concependo queste « forme » come « energie » e « forze » che hanno casa nell'ente.

Questa spiegazione del rapporto tra Platone e Aristotele relativamente al pensiero dell'essere dell'ente – spiegazione singolare ma inevitabile nel procedere della metafisica – suscita due domande: come potrebbe Aristotele calare le idee nell'ente reale, se prima non avesse concepito l'individuale che rispettivamente permane *come* l'autentico ente presente? Ma come potrebbe giungere al concetto della presenza del reale individuale, se fin da principio non pensasse in generale l'essere dell'ente nel senso dell'essenza inizialmente decisa dell'essere partendo dal presentarsi nello svelato? Aristotele non impianta le idee (come se fossero cose) nelle cose individuate, ma pensa per la prima volta il rispettivo individuato come ciò che rispettivamente permane (*das Jeweilige*) e pensa la sua permanenza (*Weile*) come il modo eminente del presentarsi, e precisamente del presentarsi dell'εἶδος nell'estrema presenza dell'aspetto indivisibile, cioè non più derivato (*herkünftig*), ἄτομον εἶδος.

La stessa essenza dell'essere, l'essere presente, che Platone pensa per il κοινόν dell'ἰδέα, Aristotele la concepisce per il τόδε τι come l'ἐνέργεια. In quanto Platone non può mai ammettere l'ente individuato come l'ente vero e proprio, mentre Aristotele include l'individuato nell'essere presente, Aristotele pensa in modo più greco di Platone, cioè più adeguato all'essenza dell'essere inizialmente decisa. Tuttavia, Aristotele ha potuto pensare a sua volta l'οὐσία come ἐνέργεια soltanto come contromossa rispetto all'οὐσία in quanto ἰδέα, cosicché egli mantiene poi anche l'εἶδος come presenza subordinata nel patrimonio essenziale dell'essere presente dell'ente presente in generale. Che Aristotele pensi nei termini indicati in modo più greco di Platone non vuol dire tuttavia che egli giunga di nuovo più vicino al pensiero iniziale dell'essere.

Tra l'ἐνέργεια e l'essenza iniziale dell'essere (ἀλήθεια – φύσις) sta l'ἰδέα.

Entrambi i modi dell'οὐσία, l'ἰδέα e l'ἐνέργεια, formano nella reciprocità della loro distinzione la struttura fondamentale di ogni metafisica, di ogni verità dell'ente in quanto tale. L'essere manifesta la sua essenza in questi due modi:

L'essere è presenza in quanto mostrarsi dell'aspetto. L'essere è il permanere (Verweilen) di ciò che è rispettivo (des Jeweiligen) in siffatto aspetto. Questa duplice presenza sussiste in base all'essere presente ed è perciò presente come costanza: presentarsi durevolmente (*An-währen*), permanere (*Weilen*).

Entrambi i modi possono essere pensati soltanto in quanto si dice ogni volta, partendo dall'ente e ritornandovi, che cosa esso è e che è. L'essere, nella sua storia in quanto « metafisica », limita la sua verità (svelamento) all'entità nel senso dell'ἰδέα e dell'ἐνέργεια. In questo l'ἐνέργεια assume la preminenza, senza mai scacciare l'ἰδέα come tratto fondamentale dell'essere.

Il pro-cedere (*Fort-gang*) della metafisica, da prendere qui nel senso letterale di *Fort-gang* come l'andarsene-via della metafisica dal suo inizio fondato da Platone e Aristotele, consiste nel fatto che le prime determinazioni metafisiche della presenza mutano e inglobano in questo mutamento anche la specie della loro reciproca distinzione e, da ultimo, fanno scomparire in una singolare mescolanza la loro differenza.

Il mutamento della ἐνέργεια nella « actualitas »

Il pro-cedere della metafisica che se ne va via dal suo inizio essenziale lascia quest'ultimo e prende nondimeno con sé un patrimonio fondamentale del pensiero platonico-aristotelico. Questa tradizione, di cui la metafisica stessa mantiene una cognizione e più tardi fornisce esplicitamente un resoconto storiografico, fa sembrare che la trasformazione, pro-ceduta dall'inizio essenziale della metafisica, sia la conservazione del patrimonio fondamentale genuino e al tempo stesso il suo progressivo sviluppo. Questa sembianza ha il suo appoggio vero e proprio nell'avviso, da tempo diventato bene comune, che i

concetti fondamentali della metafisica rimangano ovunque gli stessi.

L'ἰδέα diventa l'*idea*, e quest'ultima diventa la rappresentazione. L'ἐνέργεια diventa la *actualitas*, e quest'ultima la realtà effettiva. Certo, cambiano le versioni linguistiche del patrimonio essenziale dell'essere, ma il patrimonio stesso – così si dice – rimane intatto. Se su questo terreno si sviluppano mutevoli posizioni di fondo del pensiero metafisico, la loro molteplicità non fa che confermare la costante unità delle determinazioni portanti dell'essere. Ma questa costanza è soltanto una parvenza dietro il cui usbergo la metafisica, di volta in volta in modo diverso, avviene come storia dell'essere.

In questa storia i due modi distinti dell'essere, il « che cosa è » come ἰδέα e il « che è » come ἐνέργεια, diventano la misura rispettivamente diversa che definisce il modo in cui l'essere si mantiene nella determinazione dell'entità. Il « che cosa è », laddove si fa valere come l'essere, favorisce il predominare dello sguardo su *che cosa* l'ente è, e rende così possibile una peculiare preminenza dell'ente. Il « che è », in cui in apparenza nulla si dice dell'ente stesso (del suo « che cosa »), attua la sobrietà del constatare che l'ente è, dove l'« è » e l'essere in esso pensato rimangono usuali direttamente così come sono. Il « che è », quando si fa valere come l'essere, rende possibile l'ovvietà dell'essenza dell'essere. *Entrambi, la preminenza dell'ente e l'ovvietà dell'essere, contraddistinguono la metafisica.* Poiché il « che è » nella sua *essenza*, non però riguardo al rispettivo ente (se è o non è), rimane ovunque l'improblematico, anche l'essenza unitaria dell'essere, l'essere come unità del « che cosa è » e del « che è », si determina in modo inesplícito in base all'improblematico.

La storia dell'essere, pertanto, si rivela piuttosto nella storia della ἐνέργεια, la quale si chiamerà più tardi *actualitas* ed *existentia*. Ma *actualitas* – ci si chiede – è solo la parola diversa che traduce la stessa identica essenza, fissata nella sua identità, dell'ἐνέργεια? E l'*existentia* conserva quel tratto fondamentale dell'essere che in generale ha ottenuto la sua conformazione nell'οὐσία (presenza)? *Existere spelunca* significa, in Cicerone, venire-fuori dalla spelunca. Verrebbe qui fatto di congetturare un più profondo riferimento della *existentia* come venire fuori e venire in luce con il venire fuori nella presenza e nella svelatezza. Allora la parola latina conserverebbe in sé un es-

senziale stato di cose greco. Non è così. Parimenti, la *actualitas* non conserva più l'essenza dell'ἐνέργεια. La traduzione letterale inganna. In verità essa porta alla parola dell'essere una trasposizione appunto diversa, cioè anche qui una trasposizione di un'altra umanità nell'insieme dell'ente, avvenuta per la chiusura dell'essere. Il carattere del « che è » (*Daßsein*) e del « che » (« *Daß* ») è diventato un altro.

Nell'inizio della metafisica l'ente in quanto ἔργον è ciò che è presente nel suo essere prodotto. Adesso l'ἔργον diventa l'*opus* dell'operari, il *factum* del *facere*, l'*actus* dell'*agere*. L'ἔργον non è più ciò che è lasciato libero nell'aperto dell'essere presente, ma ciò che è operato nell'operare, ciò che è fatto nel fare. L'essenza dell'« opera » non è più l'« essere opera » (*Werkheit*) nel senso dell'eminente essere presente all'aperto, ma la « realtà effettiva » (*Wirklichkeit*) di un reale che è dominato nell'effettuare (*Wirken*) e che viene ingaggiato nel processo dell'effettuare. L'essere, andatosene via dall'essenza iniziale dell'ἐνέργεια, è diventato la *actualitas*.

Nell'ottica della descrizione storiografica con ciò si è compiuto un passaggio dalla terminologia greca a quella romana. Ma per misurare in maniera sufficiente, anche solo dal punto di vista storiografico, la portata di questo passaggio, bisogna prendere subito la romanità in tutta la ricchezza dei suoi sviluppi storici, in modo da abbracciare la componente politico-imperiale della romanità, quella cristiana della Chiesa Romana e quella romanica. La componente romanica, con una peculiare fusione di quella imperiale e di quella curiale, è all'origine di quel plesso fondamentale della realtà esperita in termini moderni che si chiama *cultura* (« *Kultur* ») e che per ragioni ogni volta diverse rimane ancora ignoto alla grecità e alla romanità, ma anche al Medioevo germanico.

La determinazione dell'essere come *actualitas* si estende quindi, calcolando in epoche, all'intera storia occidentale, dalla romanità fino all'età moderna più recente. Poiché la determinazione essenziale dell'essere come *actualitas* regge fin da principio tutta la storia, cioè al tempo stesso il plesso dei riferimenti all'ente nel suo insieme da parte di una umanità, tutta la storia occidentale è da allora, in un senso molteplice, romana e mai più greca. Ogni successiva rievocazione dell'antichità greca è un rinnovamento romano della grecità, già reinterpreta in termini

romani. Anche la componente germanica del Medioevo, nella sua essenza metafisica, è romana, perché cristiana.

Dal mutamento dell'ἐνέργεια nella *actualitas* (realtà) in poi, il reale è l'ente vero e proprio e, quindi, anche l'ente determinante per tutto il possibile e il necessario.

Ma l'essere come *actualitas* è in sé storico, in quanto porta a conclusione (*zum Austrag*) la verità della sua essenza e in quanto rende così possibili le posizioni di fondo della metafisica. Si mantiene qui, nell'essere, la distinzione iniziale: la *actualitas* è distinta in quanto *existentia* dalla *potentia* (*possibilitas*) in quanto *essentia*. Al di là dell'indeterminato riferimento all'opera, la *actualitas* non conserva più nulla dell'essenza dell'ἐνέργεια. E nondimeno anche nella *actualitas* regna ancora l'essenza iniziale dell'essere in quanto il « che cosa è » è determinato come *idéa*. Il tratto fondamentale dell'*idéa* (cfr. *La dottrina platonica della verità*, 1942) è l'ἀγαθόν. L'aspetto che si mostra rende atto l'ente a essere presente come questo o quest'altro. L'*idéa*, in quanto è il « che cosa è », ha il carattere della αἰτία, della causa-originaria (*Ur-sache*). In ogni venire-a-stare (*Ent-stehen*) di un ente domina lo scaturire dal suo « che cosa è ». Quest'ultimo è la cosità (*Sachheit*) di una cosa, cioè la sua causa-originaria (*Ur-sache*). Di conseguenza, l'essere è in sé originariamente-causante (*ur-sächlich*).

In seguito alla determinazione platonica dell'essere come *idéa*, cioè come ἀγαθόν, si sviluppa nell'essenza dell'essere il ruolo determinante della αἰτία, dove l'essere colpevole, in quanto rendere possibile, non ha ancora necessariamente ed esclusivamente il carattere dell'effettuare che fa. Nondimeno, nell'inizio della metafisica la preminenza della αἰτία si consolida a tal punto da subentrare al posto della determinazione premetafisica dell'essere come ἀρχή, più precisamente: introduce la trasformazione del carattere di ἀρχή in quello dell'αἰτιον. Ben presto, ad esempio già in Aristotele, l'equiparazione di ἀρχή e αἰτία diventa ovvia. L'essere mostra il tratto essenziale del rendere possibile la presenza, cioè del produrre come effetto la stabilità. E così, nonostante la frattura tra la ἐνέργεια e la *actualitas*, partendo dall'essenza metafisica iniziale dell'essere è preparato anche il cambiamento nell'essere come *esse actu*.

Quando l'essere si è mutato nella *actualitas* (realtà), l'ente è il reale effettivo, ed è determinato dall'effettuare

nel senso del produrre causante. Di qui si può spiegare la realtà del fare umano e del creare divino. L'essere, mutato nella *actualitas*, dà all'ente nel suo insieme quel tratto fondamentale di cui si può impadronire l'immaginario della credenza biblico-cristiana nella creazione al fine di assicurarsi la giustificazione metafisica. Viceversa, la posizione di fondo dell'essere come realtà, a causa del dominio dell'interpretazione cristiano-ecclesiastica dell'ente, giunge ad avere una tale ovvietà da continuare a essere, da allora in poi, determinante per ogni comprensione successiva dell'entità dell'ente, anche all'infuori del fideismo rigoroso e dell'interpretazione dell'ente nel suo insieme che esso insegna. Il predominare della determinazione dell'essere come realtà, ormai immediatamente comprensibile a chiunque, si consolida al punto che ben presto, all'inverso, l'ἐνέργεια viene concepita in base alla *actualitas* e l'essenziale impronta greco-iniziale dell'essere viene definitivamente misconosciuta e resa insufficiente in base all'interpretazione romana dell'essere. La tradizione della verità sull'ente che ha il suo decorso come « metafisica » si sviluppa in una accumulazione non più consapevole di occultamenti dell'iniziale essenza dell'essere. In ciò sta la ragione della necessità della « distruzione » di questo occultamento, non appena un pensiero della verità dell'essere si sia reso necessario (cfr. *Essere e tempo*). Ma questa distruzione, come la « fenomenologia » e come ogni domandare ermeneutico-trascendentale, non è ancora pensata nei termini della storia dell'essere.

Ciò che è realmente, è ciò che veramente è poiché la realtà costituisce la vera essenza del « che è »; infatti, la realtà è, pensata come ἐνέργεια, il pieno essere presente di ciò che rispettivamente permane (*das je-Weilige*). Ma quanto più permanentemente l'ente presente dura, tanto più reale rimane.

L'esse, a differenza della *essentia*, è *esse actu*. Ma la *actualitas* è *causalitas*. Il carattere di causa dell'essere come realtà si mostra in tutta la sua purezza in quell'ente che realizza in senso sommo l'essenza dell'essere, in quanto è l'ente che non può mai non essere. Pensato « in termini teologici » questo ente si chiama « Dio ». Non conosce mai lo stato della possibilità poiché in tale stato non sarebbe ancora qualcosa. In ogni non-ancora è insito un difetto di essere, nella misura in cui l'essere è contraddistinto dalla stabilità. L'ente sommo è realizzazione effettiva (*Ver-*

wirklichung) pura, sempre compiuta, *actus purus*. L'effettuare (*das Wirken*) è qui la stabilizzazione, da sé essenzialmente presente, di ciò che sussiste per sé. Questo ente (*ens*) non è soltanto ciò che è (*sua essentia*) ma, in ciò che è, è anche sempre la sua stabilizzazione (*est suum esse non participans alio*). Pertanto Dio, pensato in termini metafisici, è detto il *summum ens*. Il carattere sommo del suo essere consiste tuttavia nel fatto che egli è il *summum bonum*. Infatti il *bonum* è *causa*, e in quanto *finis* è precisamente la *causa causarum*. Pertanto, proprio in vista della *causalitas* (ossia *actualitas*) il *bonum* è ciò che dà sussistenza a tutto quanto è stabile, e quindi è addirittura *prius quam ens*; *causalitas causae finalis est prima*.

Nella tesi « *Deus est summum bonum* » non è quindi insita una connotazione morale o addirittura una idea di « valore », ma la denominazione *summum bonum* è l'espressione più pura per indicare la causalità che è propria del reale puro secondo il suo produrre come effetto la stabilità di tutto ciò che ha sussistenza (cfr. Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae*, I, qu. 1-23). Il *bonum* pensato dalla prospettiva del *summum ens* è, inteso in termini ontologici, l'eco dell'ἀγαθόν di Platone, vale a dire di ciò che rende atto in assoluto – precisamente per l'ente in quanto tale –, ciò che rende possibile: la condizione della possibilità (cfr. *Platons Lehre von der Wahrheit*, in « *Geistige Überlieferung* », II, 1942, p. 115).*

Ma anche nella *actualitas*, per la quale rimane determinante da ogni punto di vista la *causalitas*, si mantiene ancora, con variazioni, l'iniziale essenza dell'entità: la presenza. Il *summum ens* è contraddistinto dalla *omnipraesentia*. Ma anche l'« ubiquità » (l'essere presente ovunque) è definita in modo « causale ». « *Deus est ubique per essentiam inquantum adest omnibus ut causa essendi* » (qu. 8a, 3).

Ora, in base a questo carattere di causalità della realtà si spiega anche l'interpretazione della *existentia*. È questo l'altro termine che viene per lo più equiparato nel suo significato ad *actualitas* (realtà) e che nella terminologia della metafisica è perfino adoperato molto più frequentemente, soprattutto nella distinzione di *essentia* ed *existentia* (*Wesenheit* e *Dasein*). È vero che la provenienza del termine *existentia* viene ricondotta a due luoghi della *Me-*

* Ora in *Wegmarken*, HGA, IX, 209, trad. it. cit., pp. 182-83.

tafisica di Aristotele che trattano entrambi, quasi allo stesso modo, dello ὄν ὡς ἀληθές, dell'essere dell'ente nel senso dello « svelato » (*Metafisica*, E, 4, 1027 b 17 e XI, 8, 1065 a 21 sgg.). Si parla qui di una ἔξω οὐσα τις φύσις τοῦ ὄντος e di un ἔξω ὄν καὶ χωριστόν. Lo ἔξω, il fuori, vuol dire il fuori dalla διάνοια, cioè dal percepire umano che afferra l'ente discutendolo e stabilisce in tal modo il discusso, e ciò che è così stabilito sussiste ed è presente soltanto per l'afferrare e nell'ambito della sua attuazione. Ciò che è fuori (ἔξω) sussiste in sé e sta in sé, come qualcosa di costante, nel suo luogo proprio (χωριστόν). Ciò che così « sta fuori », *ex-sistens*, l'*ex-sistente*, non è nient'altro se non ciò che è presente, da sé, nel suo essere prodotto, lo ὄν ἐνεργείᾳ.

Questo passo permette di derivare il termine latino *ex-sistentia* da una discussione aristotelica sull'ente. Per guardare dentro la storia dell'essere, rimane più importante il fatto che qui la connotazione dell'ente da sé presente (οὐσία) poggia già su una mutata essenza della verità. Il « vero » (*das « Wahre »*) si chiama ancora ἀληθές, lo svelato; ma l'ente vero (*das Wahrseiende*), ossia l'asserzione, è vero non in quanto, svelando, è qualcosa di « svelato », ma in quanto percepisce e constata un tale svelato mediante l'adeguazione del percepire. La determinazione dell'essere nel senso della *ex-sistentia* pensata in termini aristotelici scaturisce da quel mutamento dell'essenza della verità – dalla svelatezza dell'ente alla correttezza dell'asserire che afferra – che si avvia già con Platone e che regge l'inizio della metafisica. Ora, per quanto anche nel termine *ex-sistentia* riecheggii in modo assai indeterminato questa origine pure già metafisica, l'*ex-sistentia* riceve l'interpretazione determinante partendo dalla *actualitas*, cioè in vista della *causalitas*.

Nelle sue *Disputationes metaphysicae* (XXXI, sect. IV, n. 6), la cui ulteriore incidenza sull'inizio della metafisica moderna nel frattempo si è fatta più chiara, sulla *ex-sistentia* Suárez dice quanto segue: « nam esse existentiae nihil aliud est quam illud esse, quo formaliter, et immediate entitas aliqua constituitur extra causas suas, et desinit esse nihil, ac incipit esse aliquid: sed huiusmodi est hoc esse quo formaliter et immediate constituitur res in actualitate essentiae: ergo est verum esse existentiae ». L'esistenza è quell'essere mediante il quale, propriamente e immediatamente, viene di volta in volta costituita

una entità al di fuori delle cause e così, quindi, cessa il non-essere e incomincia a essere qualcosa di rispettivo. La *ex-sistentia* si riferisce, in conformità con la distinzione portante nell'essere, a una rispettiva entità. Ciò che di volta in volta è un ente viene costituito dall'esistenza nel « fuori » dalla causazione. Ciò vuol dire: il « che cosa è » passa per una realizzazione causante, e in modo tale che ciò che è qui ottenuto come effetto (*das Erwirkte*) viene poi rilasciato come effettuato (*Gewirktes*) dalla causazione ed è costituito su se stesso come qualcosa di effettivamente reale (*ein Wirkliches*). Ora l'« extra » non si riferisce più alla διάνοια, al percepire umano, come lo ἔξω di Aristotele, ma a una causazione con un suo decorso. *Ex-sistentia* è *actualitas* nel senso della *res extra causas et nihilum sistentia*, una efficienza (*Wirkendheit*) che traspone qualcosa nel « fuori » dalla causazione e dalla realizzazione nell'essere effettuato, e supera così il niente (cioè il mancare del reale).

Ma se la *ex-sistentia* traspone nel « fuori » dalla causazione, come può allora la *actualitas* in quanto *causalitas* determinare ancora l'essenza dell'esistenza? L'esistenza non è il congedo della causazione? Al contrario. Infatti, poiché l'esistenza, fuoriuscendo dall'ambito della causazione, pone nell'aperto dell'effettuare che è ormai un reale effettivo e quindi efficiente che si basa solo su se stesso, essa rimane riferita proprio alla causazione. *Fuoriuscendo* da essa, ma fuoriuscendo di volta in volta soltanto da essa, il porre (*Stellen*) e mettere in piedi (*Aufstellen*), il far-stare della *ex-sistentia*, è ciò che è. L'*ex-sistentia* è l'*actus*, *quo res sistitur, ponitur extra statum possibilitatis*. Questo *actus* è *causalitas*. Solo essa può e deve, partendo dalla causa (*Ursache*), porre-fuori la cosa (*Sache*) in quanto causata (*ver-ursacht*), cioè prodotta come effetto.

Il nome corrente per indicare il « che è », l'esistenza, testimonia in questa interpretazione la preminenza dell'essere come *actualitas*. Il dominio della sua essenza come *realtà effettiva* determina il procedere della storia dell'essere attraverso il quale l'iniziata determinazione essenziale viene portata a conclusione fino al suo compimento già predeterminato. Il reale effettivo è l'esistente. Questo comprende tutto ciò che, per un modo qualunque della causazione, *constituitur extra causas*. Poiché però l'insieme dell'ente è l'effettuato-efficiente (*das Gewirkte*).

Wirkende) di un primo fattore (*Wirker*), giunge nell'insieme dell'ente una propria orditura che si determina come corrispondenza di ciò che è rispettivamente effettuato con il fattore in quanto ente sommo. La realtà effettiva (*Wirklichkeit*) del granello di polvere, dei vegetali, degli animali, degli uomini, dei numeri corrisponde al fare (*Wirken*) del primo fattore (*Wirker*); essa è al tempo stesso identica e non identica alla sua realtà. Esistente è la cosa tangibile ed esperibile con i sensi, ma anche l'oggetto non sensibile, calcolabile, della matematica. « *m* esiste » significa: questa grandezza è univocamente costruibile muovendo da un determinato punto di partenza del calcolo e in base a determinati mezzi di calcolo. Ciò che è così costruito è quindi dimostrato come ciò che è efficace nel nesso fondativo del calcolo, « *m* » è ciò di cui si può e, a certe condizioni, si deve fare conto. La costruzione matematica è una specie di costituzione del *constituere extra causas*, dell'effettuare causante.

L'essere si dà nell'essenza della realtà effettiva, e questa determina l'esistenza dell'esistente. L'essere è essenzialmente (*west*) come effettuare (*Wirken*) nel senso unitario-molteplice secondo cui l'efficiente (*das Wirkende*), ma anche ciò che è effettuato (*das Gewirkte*) e l'effettuato-efficiente (*das Gewirkte-Wirkende*) e l'efficace (*das Wirksame*) è l'ente. L'ente così determinato in molteplici modi partendo dall'effettuare è *effettivamente-reale* (*wirk-lich*).

Che l'essere si sia rimesso nell'essenza della realtà effettiva può solo essere ricordato. Qui il ricordo rimanda ancora all'indietro nella precedente essenza dell'essere nel senso dell'essere presente in opera e visivamente. Il procedere andandosene via da questa essenza fa diventare determinanti l'ἀγαθόν e l'αἴτιον.

La provenienza essenziale dell'essere dal rendere possibile e dal causare domina completamente la sua storia. Rendere possibile, causare, dare fondazione sono determinati fin da principio come raccolta che muove dall'Uno in quanto Uno-Unente. Questo Unire non è né un intrecciare né un compattare. Lo "Ev in cui riposa l'essenza dell'essere ha il carattere dello svelare celante-salvante, della raccolta che di qui va pensata. L'unità dell'Uno si mostra attraverso la storia dell'essere in forme ogni volta diverse, e la loro diversità scaturisce dal mutamento essenziale della Ἀλήθεια, dello svelamento celante-salvante.

Se nel frattempo, in seguito a questo evento, l'ente è

esperito e inteso, già da tempo e in generale, come il reale effettivo, questo intendere non potrà mai violare la strana unicità neppure di questa essenza dell'essere. L'intendere l'essere come realtà effettiva vela, certo, l'evento di questa provenienza essenziale. Ma l'intendere non può mai pregiudicare la decisività in base alla quale questa essenza dell'essere porta a conclusione (*zum Aus-trag*) il procedere della sua storia fino al suo estremo compimento.

Il mutamento della verità nella certezza

La storia occulta dell'essere inteso come realtà effettiva rende possibile per la prima volta anche le diverse *posizioni di fondo* dell'umanità occidentale in mezzo all'ente, le quali di volta in volta fondano sul reale effettivo la verità circa l'ente, erigendola e assicurandola per il reale stesso. Quantunque l'essenza dell'essere inteso come realtà effettiva consolidi in forma definitiva un irrevocabile mutamento rispetto alla presenza in opera (ἐνέργεια), rimane tuttavia aperto, entro l'ambito essenziale così deciso, il modo in cui l'effettuare e la realtà effettiva si determinano. Secondo la preminenza dell'ente che emerge come inizio della metafisica, l'essere, rappresentato nel frattempo come determinatezza universale dell'ente (κοινόν, καθόλου, *genus, commune*), ricava di volta in volta la sua impronta essenziale da un ente determinante.

Non è possibile ricavare con un calcolo, e solo in apparenza può essere constatato in termini storiografici, quale reale effettivo ottenga per sé il ruolo di avere l'effetto decisivo nella determinazione dell'essenza della realtà effettiva. Dacché il Dio-creatore in quanto causa prima è il primo *efficiens* (*das erstlich Wirkende*), e dacché ciò che egli effettua è il mondo e, in quest'ultimo, l'autentico fattore (*Wirker*) è l'uomo, la triade Dio, mondo (natura), uomo circoscrive la cerchia delle possibilità secondo le quali di volta in volta uno di questi ambiti del reale assume la caratterizzazione dell'essenza della realtà effettiva. Posto però che anche la determinazione della realtà effettiva secondo il reale di volta in volta determinante non provenga inizialmente dall'ente, ma scaturisca dall'essere stesso, allora anche lo spiegamento dell'essenza della realtà effettiva entro la metafisica deve rimandare già a questa

provenienza. Un sintomo di ciò si manifesta nel fatto che la rispettiva essenza della verità, alla luce della quale una umanità esperisce l'ente, partecipa alla storia dell'essere, partecipazione il cui carattere continua però a rimanere velato.

La verità, mutatasi nel frattempo in caratteristica dell'*intellectus* (*humanus, divinus*), giunge nella sua essenza definitiva che è chiamata *certezza* (*Gewißheit*). Questo termine enuncia il fatto che la verità concerne l'avere consapevolezza (*Bewußthaben*) come un sapere, un rappresentare, che si fonda sulla coscienza (*Bewußtsein*) in modo che vale come sapere soltanto quel sapere che sa come tali, al tempo stesso, sé e il suo saputo e che in tale sapere è assicurato di se stesso. La certezza non ha qui solo il valore di aggiunta alla conoscenza nel senso che essa opera l'appropriazione e il possesso del sapere. La certezza è piuttosto, in quanto autoconsapevole coscienza del saputo, il modo determinante della conoscenza, cioè della « verità ». Invece il mero avere consapevolezza di qualcosa non è più, o non è ancora, un sapere.

Che la verità, nell'essenza, diventi certezza è un evento il cui inizio rimane inaccessibile a tutta la metafisica. Invece, in connessione con questo mutamento essenziale della verità, si mostra ben presto una peculiare preminenza dell'umanità nel reale, ma al tempo stesso anche un corrispondente ruolo della realtà incondizionata pensata in termini teologici. Entrambe le realtà, Dio e uomo, in quanto esseri conoscenti sono dal punto di vista metafisico i portatori della verità e costituiscono, quindi, la realtà del sapere (*Wissen*) e della certezza (*Gewißheit*).

Nell'essenza della certezza è insito però che essa sia di volta in volta certa di se stessa, cioè che rivendichi per sé l'ultima assicurazione di se stessa. Con ciò essa determina per la prima volta, e da sola, la realtà del reale, che dapprima appare soltanto come il suo rispettivo portatore. In quanto in tal modo, in base alla rivendicazione essenziale di attuare da sé la propria autoassicurazione, la certezza valorizza il proprio portatore, essa accende la lotta tra i possibili portatori della sua essenza. Prima è il Dio-creatore e con lui l'istituto dell'offerta e dell'amministrazione delle sue grazie (la Chiesa) a possedere in esclusiva l'unica ed eterna verità. Dio è, in quanto *actus purus*, la realtà pura e quindi la causalità di tutto il reale, cioè la fonte e il luogo della salvezza, la quale garantisce in

quanto beatitudine una sussistenza eterna. Di questa salvezza l'uomo non può mai, da sé, farsi ed essere assolutamente certo. Invece mediante la fede, e ugualmente mediante l'incredulità, l'uomo è per essenza fissato sull'ottenimento della certezza della salvezza oppure spinto alla rinuncia di questa salvezza e della sua certezza. Domina così una necessità, celata nella sua origine, secondo la quale l'uomo, in un modo o nell'altro, si assicura della sua salvezza nel senso cristiano o in un altro senso (salvezza [*Heil*]: σωτηρία: salvezza [*Rettung*]: redenzione [*Er-lösung*]).

L'origine, nella storia dell'essere, del dominio della verità come certezza si cela nel *ri-lasciare* (*Ent-lassung*) l'essenza di quest'ultima dall'iniziale verità dell'essere. La sicurezza di se stesso e del suo effettuare determina la realtà effettiva dell'uomo. In ciò è racchiusa la possibilità che l'uomo, in conformità con l'essenza della certezza in generale (autoassicurazione), determini da sé l'essenza della certezza e porti così l'umanità a dominare nel reale effettivo. L'uomo coltiva e costruisce da sé il reale effettivo come ciò che ha effetto su di lui e come ciò che è da lui effettuato. Il reale effettivo diventa l'effettuabile in ogni effettuare umano, il quale, basandosi consapevolmente solo su se stesso, tutto coltiva e tutto prende in cura.

Storicamente si inizia con ciò la « cultura » come il complesso dell'umanità certa di se stessa e intenta alla sua propria autoassicurazione (cfr. Descartes, *Discours de la méthode*). La cultura come tale viene elevata a « fine », oppure – il che significa essenzialmente lo stesso – essa può essere istituita come mezzo e valore per il dominio dell'umanità sulla terra. La Chiesa cristiana finisce sulla difensiva. L'atto di difesa decisivo è l'assunzione del carattere essenziale del nuovo avversario emerso, il quale dapprima si muove e si instaura ancora all'interno del mondo determinato in modo cristiano. La Chiesa cristiana diventa la cristianità culturale. Viceversa, anche la cultura, cioè l'autocertezza dell'umanità divenuta sicura del suo operare, aspira a innestare il cristianesimo nel suo mondo e a superare la verità del cristianesimo elevandola nella certezza dell'umanità, certa di se stessa, e delle sue possibilità essenziali.

Quando la verità diventa la certezza del sapere di un'umanità autoassicurantesi, incomincia quella storia che nel conteglio storiografico delle epoche si chiama *età*

moderna. Il nome dice di più di quello che intende. Dice una cosa essenziale di questa età. In quanto la verità in cui sta la sua umanità esige lo sviluppo dell'assicurazione di un incondizionato dominio dell'uomo, questa essenza della verità consegna l'uomo e il suo operare all'inevitabile e incessante preoccupazione di potenziare le possibilità di assicurazione e di porle al sicuro, daccapo, da nuovi pericoli innescati, progredendo nella continua novità dei suoi successi e delle sue scoperte, nella novità sempre più nuova delle sue acquisizioni e delle sue conquiste, nel carattere sempre inaudito delle sue esperienze vissute.

Tale ottenere come effetto l'assicurazione e tale instaurazione del reale nella sicurezza possono dominare completamente il corso storico dell'umanità solo perché, nell'inizio presago di questa storia, muta il rapporto dell'uomo con tutto il reale, in quanto la verità sull'ente è diventata la certezza e quest'ultima, da allora, dispiega la propria pienezza essenziale come l'essenza determinante della verità. Ma anche questo mutamento dell'essenza della verità, dalla correttezza dell'asserzione pensante alla certezza del rappresentare, è predeterminata dall'*essenza dell'essere* in quanto realtà effettiva. Perciò il mutamento essenziale della verità fornisce un indizio del modo in cui l'essere stesso incomincia a portare a compimento la sua essenza come realtà effettiva.

Il veramente reale (*actus purus*) è Dio. La realtà effettiva (*actualitas*) è la causalità efficiente che, da sé, ottiene come effetto la stabilizzazione della stabilità che sta per sé. La causalità non si esaurisce però nell'ottenere come effetto la sussistenza terrena di tutto ciò che non è divino, cioè del creato. La causalità somma è l'*actus purus* come *summum bonum* che, in quanto scopo finale (*finis*) che tutto predetermina e così tutto eleva nella sua vera stabilità, fissa tutta la realtà del reale nella causa originaria prima (*Ur-sache*). Pertanto, soprattutto quel reale creato a immagine di Dio che è l'uomo deve ottenere come effetto la sua realtà tenendo saldo il bene sommo, cioè mediante la fede (*fides, qua creditur*). Mediante la fede l'uomo è certo della realtà del reale sommo e quindi al tempo stesso anche della reale stabilizzazione di se stesso nella beatitudine eterna. La causalità del reale sommo assegna così all'uomo creato una determinata specie di realtà, il cui tratto fondamentale è la fede.

Nella fede domina la certezza, e precisamente quella

specie dell'essere certo che anche nell'incertezza di se stesso, cioè del suo creduto, rimane assicurato. Il creduto è quel reale la cui realtà, in quanto *actus purus*, vincola e guida ogni operare umano nei suoi proponimenti e nelle sue rappresentazioni. L'uomo può stare in tale vincolo di fede soltanto se contemporaneamente propende da sé, nella sua identità, verso ciò che è vincolante, se in tale propensione si affranca per il creduto e in tal modo è libero. La libertà umana che regna nella fede e nella sua certezza (*propensio in bonum*; cfr. Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, IV, «De vero et falso») si dispiega come la struttura essenziale dell'uomo creato soltanto se ogni comportamento umano – a seconda del suo modo – in riferimento a tutto il reale – a seconda della sua specie – porta in sé quel tratto fondamentale che, in quanto certezza, fornisce e pone al sicuro il reale per l'uomo che opera.

L'uomo, però, non si rapporta a Dio e al mondo da lui creato solo in termini di *fede*. L'uomo si rapporta al reale anche *in forza del «lumen naturale»*. Alla luce naturale della ragione deve diventare per lui determinante una certezza che gli è propria, se è vero che la certezza decide del rapporto adeguato con il reale. Ogni naturale comportamento e ogni naturale operare dell'uomo devono oltre tutto essere basati necessariamente su una certezza ottenuta come effetto dall'uomo medesimo per se stesso, se il soprannaturale si fonda in qualche modo sul comportamento naturale secondo il principio: *gratia supponit naturam*. L'essenza della verità del comportamento naturale dell'uomo deve essere la certezza.

Questa esigenza dell'autoassicurazione della sua stabilità naturale, attuabile dall'uomo stesso, non scaturisce da un insorgere contro la dottrina della fede, ma, al contrario, è la conseguenza necessaria del fatto che la somma verità ha il carattere della certezza della salvezza. Il mutamento essenziale della verità nella certezza del rappresentare viene determinato dall'essenza dell'essere come *actus purus*. Per questo, nella storia dell'età moderna, il mondo della fede cristiana rimane determinante, in molteplici variazioni, per l'installazione e la cura del reale (per la cultura), ma anche per l'interpretazione del reale riguardo alla sua realtà (per la metafisica moderna). La cultura dell'età moderna, anche là dove diventa non credente, è cristiana. Viceversa, il cristianesimo si

sforza in tutti i modi di rimanere capace di cultura e di essere cristianesimo culturale proprio là dove la cristianità della fede si è di gran lunga allontanata dal cristianesimo delle origini.

Se quindi anche la rappresentazione naturale del reale, effettuata dall'uomo stesso, viene retta e guidata dalla verità come certezza, allora ogni reale apposto in una verità, ogni vero ente (*ens verum*) deve essere un *ens certum*: « ac proinde jam videor pro regula generali posse statuere, illud omne esse verum, quod valde clare et distincte percipio » (Descartes, *Meditatio* III).

Vero è ciò che l'uomo, da sé, porta rispettivamente davanti a sé in modo chiaro e distinto fornendo-selo (*sich zu-stellt*) come qualcosa portato-dinanzi-a-sé (rap-presentato) al fine di porre al sicuro, in tale fornitura, il rappresentato. La sicurezza di un siffatto rap-presentare è la certezza. Il vero nel senso del certo è il reale. L'essenza della realtà di questo reale sta nella costanza e nella stabilità di ciò che è rappresentato nel rappresentare certo. Questa stabilità esclude l'instabilità del porre qui e là (*Hin- und Herstellen*) che si aggira in ogni rap-presentare (*Vor-stellen*) fintanto che dubita. Il rappresentare scevro da dubbi è quello chiaro e distinto. Ciò che è rap-presentato in questo modo ha già anche fornito, al rappresentare, il costante, cioè il reale.

La realtà è la *rappresentatezza* nel senso della costanza dello stabile, eseguita *mediante* il rappresentare certo e per esso.

È vero che all'inizio del mutamento essenziale della realtà, la cui storia riempie la metafisica moderna come storia dell'essere, questa essenza non è ancora propriamente enunciata. Al contrario. Sembra quasi che all'inizio della metafisica moderna la tradizionale essenza della realtà, la *actualitas*, venga mantenuta immutata e solo il modo di *cogliere* il reale, la conoscenza, sia sottoposto a una particolare considerazione (« teoria »). In effetti, all'inizio della metafisica moderna l'essenza dell'essere è plurivoca in quanto vi risuona una molteplicità di possibilità essenziali del compimento essenziale della realtà, che, dispiegata partendo da una unità originaria, successivamente si coagula. La polisemia dell'essenza della realtà all'inizio della metafisica moderna è il segno di un trapasso genuino. Invece la presunta univocità dell'inizio

della filosofia moderna, che dovrebbe esprimersi nel « *cogito ergo sum* », è una parvenza.

La certezza avanza da sé, in quanto essenza della verità, l'esigenza di un tipo a lei del tutto adeguato di scibilità e di saputo, vale a dire di ciò che per suo tramite possa essere coltivato e costruito nel sapere come veramente reale e, quindi, posto al sicuro nella stabilità. La certezza è la sicurezza di ogni rappresentato, la quale si fonda nella sua propria essenza e solo a questa è affidata. Per questo la certezza richiede una infrastruttura a lei sufficiente che, in modo esplicito, giaccia costantemente dinanzi al rappresentare come fondamento per ogni costruire e per ogni ottenere come effetto il reale effettivo mediante il rappresentare.

Quando l'essenza della verità, diventata certezza, ottiene come effetto dall'uomo e per l'uomo stesso, posto nell'essenza della verità, il rapporto a essa adeguato con il reale, richiedendogli la costruzione dello scibile come ciò che può essere ottenuto sicuramente come effetto; quando, contemporaneamente, la certezza richiede per questa costruzione (*Aufbau*) quella infrastruttura (*Unterbau*) in cui la sua propria essenza rimanga incastrata come la prima pietra (*Grundstein*), bisogna allora porre prima al sicuro per ogni rappresentare un reale la cui realtà, cioè saldezza, rimanga sottratta a ogni scuotimento del rappresentare nel senso della dubitabilità. L'esigenza della certezza mira a un *fundamentum absolutum et inconcussum*, a una infrastruttura che non penda più dal riferimento a un altro, ma sia fin da principio svincolata da questo riferimento e riposi in sé.

Quale reale è atto a una siffatta infrastruttura e capace al tempo stesso di essere preso dall'essenza, approntata dalla certezza, della realtà (della costanza per ogni rap-presentare)?

Il mutamento dell'ὑποκείμενον nel « subiectum »

Fino all'inizio dell'età moderna, e in età moderna inoltrata, il reale effettivo è l'*ens actu*, l'efficiente rispettivamente effettuato, nella sua relativa stabilità. All'inizio della metafisica, invece, l'essere non è essenzialmente presente (*west*) come la *actualitas* (realtà effettiva), bensì come l'essere opera (*Werkheit*, ἐνέργεια) che soddisfa alla

permanenza (*Weile*) del rispettivo (*des Jeweiligen*). Il rispettivo giace da sé dinanzi, è l'autentico ὑποκείμενον. Tutto ciò che si ritrova insieme a quanto è già presente viene chiamato da Aristotele συμβεβηκότα, termine nel quale si può avvertire ancora il carattere dell'essere presente e quindi l'essenza greca dell'essere (οὐσία). Tuttavia, poiché i συμβεβηκότα sono sempre solo *com-presenti*, arrivano soltanto aggiungendosi a ciò che già da sé permane e possono rimanere solamente con quest'ultimo e accanto a esso, essi sono già in qualche modo un μὴ ὄν, un ente presente che non raggiunge il modo puro di permanenza del rispettivo, dell'ὑποκείμενον.

In corrispondenza con il mutamento dell'ἐνέργεια nella *actualitas*, il mutamento dell'ὑποκείμενον nel *subiectum* oscura, malgrado la traduzione letterale, anche l'essenza dell'essere pensata in modo greco. Il *subiectum* è ciò che nell'*actus* è sotto-posto e sog-getto (*das im actu Unter-gelegte und Unter-worfene*), e a cui poi può accadere dell'altro. In ciò che accade, nell'*accidens*, è diventato parimenti impercettibile il convenire (*Mit-ankommen*) nella presenza, cioè un modo dell'essere presente. Ciò che soggiace ed è soggetto (*subiectum*) assume il ruolo del fondamento sul quale viene posto dell'altro, cosicché ciò che è sottoposto può essere concepito anche come ciò che è sotto-stante e così *dinanzi* a tutto costante (*das Unter-stehende und so vor allem Ständige*). *Subiectum* e *substans* vogliono dire la stessa cosa, ciò che è autenticamente costante e reale, ciò che soddisfa alla realtà e alla costanza ed è perciò detto *substantia*. Partendo dalla *substantia* viene poi interpretata l'essenza inizialmente determinata dell'ὑποκείμενον, ciò che da sé giace dinanzi. L'οὐσία, la presenza, viene pensata come *substantia*. Il concetto di sostanza non è greco, ma domina, unitamente alla *actualitas*, la connotazione essenziale dell'essere nella metafisica successiva.

Senonché, allo stesso modo in cui mediante il mutamento della verità dalla ἀλήθεια nella ὁμοίωσις e attraverso la trasposizione, che così prende inizio, della verità nell'asserzione (λόγος) la connotazione aristotelica dell'«*existens*» viene determinata come ἔξω τῆς διανοίας ὄν, così lo stesso mutamento essenziale della verità e il predominio della κατάφασις (λόγος) che soltanto da esso scaturisce assumono la preparazione di una ambiguità e una reinterpretazione di ampia portata dell'ὑποκείμενον. L'ente vero e proprio, in quanto è da sé presente

giacendo dinanzi, diventa ciò καθ'οὗ λέγεται τι, ciò su cui, in quanto è il soggiacente, *dall'alto in basso* (*hinab*) e *attribuendoglielo* (*zu*) viene detto qualcosa di indicato e di detto (λεγόμενον). Adesso l'ὑποκείμενον è a sua volta il λεγόμενον (λόγος) καθ'αυτό, ciò che viene chiamato direttamente e guardando dall'alto in basso solo a esso stesso, e diventa così accessibile in quanto ente. Il λόγος, l'asserzione, connota ora ciò che soggiace in quanto tale e vuol dire soprattutto ciò che da sé è presente e che come tale rimane il supporto di ogni affermazione e negazione. Da allora tutte le determinazioni essenziali dell'ente presente in quanto tale, cioè i caratteri dell'ente, si mantengono nell'ambito della κατάφασις, cioè della κατηγορία, sono categorie. Poiché il λόγος connota l'essenza di ciò che soggiace, esso diventa la determinazione di ciò che ἀρχή e αἰτία sono e che più tardi si chiama sottofondo (*Untergrund*) e fondo, fondamento (*Grund*).

Il «*subiectum*» diventa d'ora in avanti il nome che nomina sia il soggetto nella relazione soggetto-oggetto sia il soggetto nella relazione soggetto-predicato.

Il mutamento dell'incipiente metafisica rilascia l'ἐνέργεια nella *actualitas*, l'οὐσία nella *substantia*, la ἀλήθεια nella *adaequatio*. Ugualmente il λόγος e con esso l'ὑποκείμενον entrano nell'orizzonte interpretativo della parola-traduzione *ratio* (εἶρω, ῥῆσις = discorso, *ratio*; *reor* = asserire, ritenere, giustificare). *Ratio* è di conseguenza l'altro nome per indicare il *subiectum*, ciò che soggiace. Una designazione per indicare il comportamento (asseverativo) umano assume così il ruolo di concetto per indicare ciò che costituisce un ente nel suo vero essere, nella misura in cui, come ciò che permane, esso è in sé costante ed è così ciò che sottostà a tutto quello che in qualche modo è, in tanto in quanto è la *substantia*. Il fondamento, inteso come l'essenza dell'entità dell'ente, riceve nella metafisica successiva il nome per niente ovvio di *ratio*.

Ogni cosa che da sé permane e giace così dinanzi è ὑποκείμενον. È *subiectum* una stella e un vegetale, un animale, un uomo e un dio. Quando all'inizio della metafisica moderna viene richiesto un *fundamentum absolutum et inconcussum* che, in quanto veramente ente, soddisfa all'essenza della verità nel senso della *certitudo cognitionis*, si chiede di un *subiectum* che giaccia già rispettivamente dinanzi in ogni rap-presentare (*Vor-stellen*) e per ogni rap-presentare, e che nell'orizzonte del rap-presentare indu-

bitabile sia ciò che è costante e che sta. Il rappresentare (*percipere, co-agitare, cogitare, repraesentare in uno*) è un tratto fondamentale di ogni comportamento umano, anche di quello non conoscitivo. Tutti i comportamenti sono da questo punto di vista *cogitationes*. Ma ciò che durante il rappresentare, che si rappresenta ogni volta qualcosa, giace già costantemente dinanzi al rap-presentare è il rappresentante stesso (*ego cogitans*) a cui tutto il rappresentato viene portato dinanzi, cioè si fa presente andando a esso e ritornandovi (*re-praesentare*). Mentre dura il rappresentare, anche l'*ego cogito* che rappresenta è rispettivamente ciò che giace già propriamente nel rap-presentare e per esso. Si addice quindi all'*ego cogito cogitatum*, nell'orizzonte della struttura essenziale della rappresentazione (*perceptio*), il carattere distintivo di ciò che giace già costantemente dinanzi, del *subiectum*. Questa costanza è la stabilità di ciò su cui mai, in nessun rappresentare, nemmeno in quello che è esso stesso della specie del dubitare, vi può essere dubbio.

L'*ego*, la *res cogitans*, è il *subiectum* eccelso il cui *esse*, cioè essere presente, soddisfa l'essenza della verità nel senso della certezza. Questo *esse* definisce una nuova essenza dell'*existentia*, che Descartes, al par. 49 dei suoi *Principia philosophiae*, determina così: «is qui cogitat, non potest non existere, dum cogitat». «Colui che si rapporta a qualcosa rappresentandolo, non può non essere costantemente efficiente (*wirken*) mentre rappresenta».

La realtà effettiva, in quanto costanza, è delimitata dalla stabilità (il durare del rap-presentare), ma contemporaneamente è anche il produrre come effetto che il rappresentante diventi un *ens actu*. L'essere efficiente della nuova essenza della realtà effettiva di questo eminente ente reale ha il tratto fondamentale del rap-presentare. Corrispondentemente la realtà effettiva di ciò che in ogni rap-presentare viene rappresentato e addotto è caratterizzata dalla *rappresentatezza*.

Con ciò incomincia a svilupparsi nell'essenza della realtà effettiva quel tratto che solo più tardi verrà concepito in tutta chiarezza da Kant come l'oggettività dell'oggetto (*Gegenständlichkeit des Gegenstandes, Objektivität des Objekts*). Il rappresentare produce l'effetto di fornire lo stare di fronte dell'oggetto. La realtà effettiva come rap-presentatezza – fintanto che si pensa in termini metafisici e non, in modo inadeguato rispetto all'essere, psicologi-

ci – non vuol mai dire che il reale effettivo sia un prodotto psichico-spirituale e un effetto dell'attività rappresentativa e quindi tale da sussistere solo come una entità psichica. Invece, non appena nell'essenza della realtà giunge a prevalere il tratto fondamentale del rappresentare e della rappresentatezza, la costanza e la stabilità del reale vengono delimitate all'ambito dell'essere presente (*Anwesen*) nella presenza (*Praesenz*) della *re-praesentatio*. Il carattere della presenza (*Anwesenheit*) che domina nell'essenza metafisica dell'essere – e che anche nella trasformazione dell'*ἐνέργεια* nella *actualitas* non è stato completamente eliso, ma soltanto mutato (cfr. la *omnipraesentia* dell'*actus purus*) – viene ora in luce come la presenza (*Praesenz*) nel rap-presentare (nella *repraesentatio*).

Le *Meditazioni* di Descartes, che trattano della distinzione del *subiectum* uomo come *res cogitans*, pensano l'essere come l'*esse* dell'*ens verum qua certum*. L'essenza pensata in modo nuovo della realtà di questo reale non viene ancora chiamata con un suo nome proprio. Ciò non significa affatto che le *Meditazioni* si siano discostate dall'*essere* dell'ente passando alla questione della *conoscenza* dell'ente; infatti si autodefiniscono come *Meditationes de prima philosophia*, ossia come quelle meditazioni che si mantengono nell'orizzonte della questione dell'*ens qua ens*. Esse sono un levarsi, e precisamente un decisivo levarsi dell'autentico inizio della metafisica che regge l'età moderna.

Quanto poco, tuttavia, sia qui già compiuto l'intero rivolgimento che porta alla metafisica dell'età moderna, si vede dal fatto che la *res cogitans*, in quanto *fundamentum absolutum et inconcussum*, è il *subiectum* eccelso, ma è contemporaneamente una *substantia finita*, cioè *creata*, nel senso della metafisica tradizionale. La realtà della *substantia finita* si determina in base alla causalità della *causa prima*. La distinzione della *mens humana*, tra gli altri *subiecta*, sta nel suo essere *notior quam corpus*. Questa premienza nell'essere nota non riguarda la conoscibilità più facile, ma vuol dire la presenza più autentica della *res cogitans* nell'orizzonte del rappresentare umano in quanto quest'ultimo è un fornir-si. Il rappresentare umano stesso e l'uomo che rappresenta sono qui, pensati in base alla nuova essenza della realtà, più costanti, più reali e più essenti di tutti gli altri enti. La *mens humana*, quindi, in conformità con questa distinzione del suo giacere dinanzi

come *subiectum* reclaimerà in futuro esclusivamente per sé il nome di « soggetto », cosicché *subiectum* ed *ego*, soggettività ed egoità diventano equivalenti. Il « soggetto », come nome per indicare il « su che cosa » (*das Worüber*) verte l'asserzione, solo in apparenza perde la sua dignità metafisica, che si annuncia in Leibniz e si sviluppa pienamente nella *Scienza della logica* di Hegel.

Dapprima, tuttavia, tutto ciò che non è umano rimane ancora ambiguo quanto all'essenza della sua realtà. Può essere determinato mediante la rappresentatezza e l'oggettualità per il *subiectum* che rappresenta, ma anche mediante la *actualitas* dell'*ens creatum* e della sua sostanzialità. Invece il dominio esclusivo dell'essere come *actualitas* nel senso dell'*actus purus* è infranto. La storia dell'essere, entro la verità metafisica di quest'ultimo come enticità dell'ente, inizia a portare a unità le molteplici possibilità della sua essenza e quindi a decidere del compimento di quest'ultima. Nel levarsi dell'inizio di questa storia si vede che essa reclama l'essenza dell'uomo con una peculiare decisività.

Il pieno inizio della storia dell'essere nella forma della metafisica moderna avviene là dove il compimento essenziale dell'essere, determinato come realtà effettiva, non è ancora propriamente portato a conclusione, ma la decidibilità di questo compimento viene completamente preparata ed è così posto il fondamento della storia del compimento. Assumere questa preparazione del compimento della metafisica moderna, e in tal modo governare interamente e in ogni direzione questa storia del compimento, è il destino, conforme alla storia dell'essere, di quel pensiero che Leibniz ha messo in atto.

Secondo la tradizione iniziale della metafisica, da Aristotele in poi ogni ente vero e proprio è un ὄντως ὂν, il quale viene successivamente determinato come *subiectum*. Il pensiero di Descartes contraddistingue quel *subiectum* che, come tale, è l'uomo, nel senso che la *actualitas* di questo *subiectum* ha la sua essenza nell'*actus* del *cogitare* (*percipere*).

Ma che accadrebbe se la *actualitas* in generale dovesse celare in sé questo tratto fondamentale del *percipere*? Perché fu poi possibile che questo tratto essenziale della *actualitas* rimanesse celato? Sul modo della manifestatività dell'essenza dell'essere decide l'essenza rispettivamente dominante della verità. Quando la verità è diventata la

certezza, ogni vero reale effettivo (*Wirkliches*), in quanto reale, deve fornirsi al reale che esso è. Ogni essere efficiente (*Wirken*) si svela ora come effettuarsi (*Sicherwirken*) nell'essere efficiente. Questa essenza non si compie già nel produrre come effetto (*Bewirken*) qualcosa; piuttosto, ogni produrre effetti è in sé, e non secondariamente, un effettuarsi (*Sich-erwirken*). Nell'essere efficiente sta il tratto essenziale che è nominato nel modo forse al limite migliore, perché non lo anticipa, dall'espressione « *Auf-sich-zu...* », « *andando-a-sé...* ». L'essere efficiente è in sé riferito a se stesso, e soltanto in questo riferimento determina ciò che in esso è efficiente. Tuttavia, non v'è bisogno che ciò andando a cui l'« *andando-a-sé...* » è essenzialmente presente sia già un io o un sé. L'« *andando-a-sé...* », in riferimento al procedere del produrre effetti in direzione dell'effetto prodotto, può essere concepito come ri-volgersi (*Rück-wendung*, *reflexio*). Ma deve qui rimanere aperto a che cosa questo volgersi riporti e che cosa esso propriamente rappresenti. Ogni essere efficiente è un produrre effetti che si effettua. Portando ogni volta qualcosa dinanzi a sé, esso porta a compimento una fornitura (*Zu-stellung*) e rappresenta in certo modo ciò che è effettuato. L'essere efficiente è in sé un rappresentare (*percipere*). Pensare l'essenza della realtà più propriamente, entrando nel suo più proprio, significa ora nell'ambito dell'essenza della verità come certezza: pensare l'essenza della *perceptio* (della rappresentazione) in vista di come, in base a tale essenza, l'essenza dell'essere efficiente e della realtà effettiva si dispieghi in modo più pieno.

*Leibniz: la coappartenenza di realtà effettiva
e rappresentare*

In che senso il rappresentare, pensato in modo sufficientemente originario e completo, costituisca il tratto fondamentale della realtà effettiva e in che senso, quindi, ogni ente sia propriamente tale soltanto in quanto rappresenta si vede dal fatto che l'entità dell'ente (la sostanzialità della sostanza) e il rappresentare, partendo da una determinazione fondamentale dell'ente, sono la stessa cosa. Questa determinazione fondamentale dell'ente in quanto tale è l'unità. Ritorna qui l'ambiguità che

percorre tutta la metafisica e secondo la quale « unità » significa il rispettivamente « uno », determinato essenzialmente dall'unità, ma significa anche questa stessa unità determinante. Ugualmente οὐσία vuol dire una entità (un ente) e l'essere come essenza dell'ente.

Quando Leibniz pensa la « monade », pensa l'unità come costituzione essenziale delle « unità ». Tuttavia, la pienezza essenziale che conferisce univocità alla denominazione polisemica di « unità » scaturisce dalla coappartenenza della realtà effettiva e del rappresentare. In una lettera ad Arnauld del 30 aprile 1687 Leibniz dice: « Pour trancher court, je tiens pour un axiome cette proposition identique qui n'est diversifiée que par l'accent, savoir que ce qui n'est pas véritablement *un* être, n'est pas non plus véritablement *un être* » (*Die philosophischen Schriften von G.W. Leibniz*, a cura di Carl Immanuel Gerhardt, 7 voll., Weidmann, Berlin, 1875-90, vol. II, p. 97). « Un être », ciò che è presente in base a quell'uno che rispettivamente unisce; « un être », un ente presente (un essere presente) che in quanto tale cela in sé unità. Nella lettera a de Volder del 20 giugno 1703 si trova la tesi: « Quodsi nullum *vere unum* adest, omnis *vera res* erit sublata » (Gerhardt, vol. II, p. 251). Ciò che veramente unisce dà come risultato l'essere presente di ogni cosa.

L'unità costituisce l'entità dell'ente. Ma ciò vale soltanto della *vera* unità. Essa consiste in un unire originario, cioè semplice, che riposa in sé, il quale raccoglie e avviluppa (*einfaltet*) in modo tale che il semplice (*das Einfältige*) è fornito e posto-dinanzi a ciò che unisce, e viene così al tempo stesso sviluppato (*ausgefaltet*). L'unità nel senso di questa unione che semplicemente avviluppa e sviluppa ha ora il carattere del rap-presentare. Ogni rap-presentare fornisce (*zu-stellen*) sempre un molteplice a quell'unificante che sta in sé, e stabilisce rispettivamente lo stato che spetta (*Zu-stand*) all'uno (ossia all'ente vero e proprio). Il molteplice fornito è sempre limitato in quanto – assunto Dio come ente infinito – in un ente creato non può mai essere fornito il tutto dell'ente. Ogni stato della monade prodotto mediante il rap-presentare è dunque in sé *in transizione* verso uno stato prossimo e perciò essenzialmente transitorio. Conformemente, il par. 14 della *Monadologia* recita: « L'état passager qui enveloppe et représente une multitude dans l'unité ou dans la substance simple n'est autre chose que ce qu'on appelle la *Perception*, qu'on doit

bien distinguer de l'apperception ou de la conscience... » (Gerhardt, vol. VI, pp. 608-609). L'essenza della rappresentazione è qui definita non in termini psicologici, ma *unicamente in vista dell'essenza dell'entità dell'ente*, e precisamente come un tratto fondamentale di quest'ultima.

In una formulazione abbreviata, e quindi facilmente fraintendibile, l'essenza metafisica della rap-presentazione è esposta nell'affermazione che si trova in una lettera a des Bosses dell'11 luglio 1706: « Cum perceptio nihil aliud sit, quam multorum in uno expressio, necesse est omnes Entelechias seu Monades perceptione praeditas esse, neque ulla naturae Machina sua Entelechia propria caret » (Gerhardt, vol. II, p. 311). La *perceptio* è espressione essenziale della monade; contribuisce a costituire la sua unità come l'entità dell'ente; ha la propria essenza nell'« esprimere un molteplice in uno ». La *expressio* è uno sviluppo che fornisce, un *développer* (Gerhardt, vol. IV, p. 523) che fa parte dell'avviluppare che raccoglie, *l'envelopper*, e che viene esplicitamente concepito come *représenter*. Le « perceptions » sono « les représentations du composé, ou de ce qui est dehors, dans le simple » (*Principes de la Nature et de la Grâce, fondés en raison*, Gerhardt, vol. VI, p. 598). L'*unum* in cui i *multa* vengono forniti come sviluppati, cioè stesi e raccolti, è « il semplice », il quale da sé si fornisce il molteplice unendo, e in questo stesso rappresentare che fornisce ha l'essenza del suo stare in sé, della sua costanza, cioè della sua realtà effettiva.

Leibniz intende la parola aristotelica ἐντελέχεια non in modo greco, ma nel senso del suo pensiero monadologico: « On pourrait donner le nom d'Entéléchies à toutes les substances simples ou Monades créées, car elles ont en elles une certaine perfection (ἔχουσι τὸ ἐντελές), il y a une suffisance (αὐτάρκεια) qui les rend sources de leurs actions internes et pour ainsi dire des Automates incorporels » (*Monadologia*, par. 18, cfr. par. 48). La monade, in conformità con il suo « persistente » unire, ha in sé una certa completezza, efficiente in sé, che ne costituisce la *actualitas*. Nell'essenza di questa realtà effettiva in quanto essere efficiente semplice, unente, rap-presentante, è racchiusa la « vera unità », cioè la sostanzialità della sostanza. « ... dico substantiam ... esse una Entelechia actuatam, sine qua nullum esset in ea principium verae Unitatis ». Invece l'*unitas* di quegli *entia* che sono tali *per aggregationem* è rispettivamente una *unitas* « a cogitatione; idemque

est in quovis aggregato, ut nihil vere unum invenias, si Entelechiam demas » (Lettera a de Volder del 20 giugno 1703, Gerhardt, vol. II, p. 250).

Ciò che sviluppa il rappresentare unente e che lo fornisce al rap-presentare non è tuttavia un *multum* qualsiasi, ma ogni volta un molteplice delimitato in modo determinato, nel quale si rappresenta l'universo. Il molteplice è rispettivamente il mondo, *mundus*, ma che si rappresenta ogni volta secondo il *modus spectandi* in cui si mantiene la *perceptio* della monade. In conformità con questo modo di vedere, e con il suo punto di vista, il mondo è concentrato in modo tale che l'universo si specchia nella rappresentazione efficiente che unisce e ogni monade stessa può essere chiamata uno specchio da sé efficiente, cioè vivente, dell'universo.

Nella quinta epistola a Clarke, Leibniz dice con la massima concisione: « chaque substance simple en vertu de sa nature est, pour dire ainsi, une concentration et un miroir vivant de tout l'univers suivant son point de vue » (Gerhardt, vol. VII, p. 411, n. 87). Poiché ogni ente, in quanto monade, è determinato nella sua realtà effettiva dall'essere efficiente semplicemente-unente, nel senso del rap-presentare dal suo rispettivo punto di vista, le monadi (« entelechie ») sono di per sé necessariamente diverse tra loro: « Entelechias differre necesse est, seu non esse penitus similes inter se, imo principia esse diversitatis, nam aliae aliter expriment universum ad suum quaeque spectandi modum, idque ipsarum officium est ut sint totidem specula vitalia rerum seu totidem Mundi concentrati » (Lettera a de Volder del 20 giugno 1703, Gerhardt, vol. II, pp. 251-52). L'essenza che sviluppa-raccoglie della *perceptio* si svela perciò soltanto nell'originarietà semplice della « formazione del mondo » e nel rispecchiamento che si effettua.

Anche questo, però, è solo un accenno all'ambito essenziale della *perceptio*, certo espresso in modo tale che solo ora il tratto fondamentale di quest'ultima emerge come un essere efficiente (*actio*) e si determina il nocciolo essenziale della *actualitas*. Il rappresentare – che fornisce da un rispettivo punto di vista l'universo, e tuttavia lo rappresenta sempre di volta in volta in una concentrazione corrispondente al punto di vista e dunque non raggiunge mai ciò che propriamente è appetito – è in sé transitorio in quanto, a causa del riferimento all'univer-

so, stando nel suo rispettivo mondo urge per essenza oltre di esso. Nel rappresentare è in tal modo essenzialmente presente un procedere che urge oltre se stesso: principium mutationis « est internum omnibus substantiis simplicibus ... consistitque in progressu perceptionum Monadis cuiusque, nec quicquam ultra habet tota rerum natura » (Lettera a de Volder del 30 giugno 1704, Gerhardt, vol. II, p. 271).

Il rap-presentare, secondo la sua essenza propria, è transitorio in quanto spinge alla transizione. Questo appetire è il tratto fondamentale dell'essere efficiente nel senso del rappresentare. « L'action du principe interne, qui fait le changement ou le passage d'une perception à une autre, peut être appelé *Appétition*; il est vrai, que l'appétit ne saurait toujours parvenir entièrement à toute la perception où il tend, mais il en obtient toujours quelque chose, et parvient à des perceptions nouvelles » (*Monadologia*, par. 15, Gerhardt, vol. VI, p. 609). L'appetizione (*appetitus*) in cui la monade si effettua in base alla semplicità della sua unità propria, viceversa, è in sé essenzialmente rap-presentante. Il semplice stare-in-sé di ciò che è propriamente costante (*persistens*, lettera a de Volder del 21 gennaio 1704, Gerhardt, vol. II, p. 262) consiste nella rappresentazione in quanto appetizione. *Perceptio* e *appetitus* non sono due determinazioni della realtà del reale che si producano successivamente, ma la loro essenziale unità costituisce la semplicità del veramente uno, quindi la sua unità, quindi la sua enticità. « Imo rem accurate considerando dicendum est nihil in rebus esse nisi substantias simplices et in his perceptionem atque appetitum » (Lettera a de Volder del 30 giugno 1704, Gerhardt, vol. II, p. 270).

L'unità semplicemente unente è originariamente efficiente nel modo dell'appetizione che rappresenta. Questa unità originariamente efficiente rimane per tutto ciò che nell'ente è transitorio e transeunte quel punto di partenza da dove scaturisce il riferimento all'insieme unico dell'universo che fin da prima domina interamente tutti i processi. Questa unità è *principium internum*. Leibniz nomina il principio dell'ente come tale: *vis*, la *force*, la forza. L'essenza della forza non si determina in base alla successiva universalizzazione di qualcosa di efficiente esperito in qualche luogo, bensì al contrario: l'essenza della forza è l'essenza originaria dell'entità dell'ente.

Il vero ente si mostra alla luce della verità, diventata certezza, come il *cogitare* dell'*ego cogito*. L'essenza della forza si definisce meditando sull'essere di ciò che veramente è. Solo da questa essenza della forza le singole forze ricevono l'impronta della loro essenza derivata (derivativa). La prima versione che Leibniz tenta del par. 12 della *Monadologia* lo dice chiaramente: « Et généralement on peut dire que la force n'est autre chose que le principe du changement ». Qui « cambiamento » non vuol dire affatto qualsivoglia diventare altro, bensì il carattere transitorio della rappresentazione appetente nel cui modo ogni ente è in quanto è. La forza, il tratto fondamentale dell'unità semplicemente unente, si chiama pertanto, se la si denomina in modo sufficiente, anche *vis primitiva*, in quanto essa domina in modo semplice-originario il puro essere efficiente nella sua essenza. Essa è il *subiectum* e la base (*Monadologia*, par. 48), il costante che soggiace e sorregge, e nel cui essere efficiente la stabilità dell'ente ha la sua scaturigine prossima, anche se non radicalmente effettuante (*originatio radicalis*).

Ogni *subiectum* è determinato nel suo *esse* dalla *vis* (*perceptio* – *appetitus*). Ogni *substantia* è monade. Solo così l'essenza della realtà della *res cogitans* – essenza che alla luce della verità si dispiega come certezza – ha raggiunto la sua ampiezza, nella quale essa domina interamente ogni reale. Contemporaneamente all'universalità dell'essenza rappresentativa della realtà si è rivelato il tratto fondamentale del rappresentare, l'appetizione, cosicché solo dall'essenza della *vis* l'unità, quale essenza dell'entità, ottiene la sua forma piena. Con ciò la nuova essenza della realtà incomincia a dominare esplicitamente e nell'insieme il tutto dell'ente. In tal modo si dispiega l'inizio di quella metafisica che rimarrà il fondamento della storia dell'età moderna.

Al tempo stesso, tuttavia, ciò che è in tal modo (monadico) reale mantiene quel tratto della realtà che in quanto *causalitas* contraddistingue la *actualitas*. La *causa prima* è la *suprema substantia*; ma il suo essere efficiente è altresì mutato in conformità con il mutamento essenziale della realtà. L'essere efficiente dell'unità originaria, *Unité primitive* (*Monadologie*, par. 47), è, in quanto effettuare essenziale nel senso dell'appetizione che rappresenta, un diffondersi nei singoli enti reali che hanno la loro limitatezza rispettivamente nella peculiarità del punto di vista

in conformità con la cui ampiezza (prospettiva) si determina la capacità di rispecchiare, cioè di far risplendere l'universo in un modo o nell'altro. Perciò le sostanze create scaturiscono per così dire « par des Fulgurations continuelles de la Divinité de moment à moment » (*Monadologia*, par. 47). In questo costante folgorare della divinità di Dio di attimo in attimo scaturiscono i punti luminosi che aspirano a venire alla luce e che, corrispondentemente, trasmettono e imitano la luce della deità. Tutto il reale è nella sua realtà monadico, ma non in modo uniforme, bensì graduato. Pertanto Leibniz può dire: « Meae enuntiationes universales esse solent, et servare analogiam » (Lettera a des Bosses dell'11 luglio 1706, Gerhardt, vol. II, p. 311).

Il pensiero di Leibniz sottostà alla necessità dell'essenza così manifesta dell'essere che, nella semplicità dell'unione rappresentante-appetente, effettua il reale effettivo nella sua rispettiva realtà effettiva e soddisfa così l'essenza della stabilità dell'in-sé-costante. « Facile enim vides simplices substantias nihil aliud esse posse quam fontes seu principia [simul et subjecta] totidem perceptionis serierum sese ordine evolventium ... quibus suam perfectionem quantum fas fuit suprema substantia in substantias multas ab ipsa pendentes diffudit, quas singulas tanquam concentrationes universi et (alias prae aliis) tanquam divinitatis imitamenta concipere oportet » (Lettera a de Volder, non datata, Gerhardt, vol. II, p. 278).

L'essere efficiente appetente-rappresentativo è l'essenza dell'*esse* di ogni *subiectum*. Questa essenza costituisce il tratto fondamentale della *existentia*. Secondo l'essenza della verità che, diventata certezza, richiede l'essere come l'effettuarsi che rappresenta, un ente – se mai esiste – deve, in quanto esiste, esistere in tal modo. « Neque alias rerum rationes puto intelligi et (summatim) vel optari posse, et vel nullo vel hoc modo res existere debuisse » (*loc. cit.*).

Ora, però, fin dall'inizio della metafisica l'*existentia*, che colà giunge per la prima volta a essere, ha la preminenza rispetto all'*essentia*, in quanto la caratterizzazione essenziale della realtà determina quella della possibilità. Ciò non esclude che, all'inverso, il rispettivamente possibile contribuisca prima a decidere sul corrispondente reale. All'inizio della metafisica la πρώτη e la δεύτερα οὐσία si spiegano ancora dall'essenza non espressamente fondata

della presenza, per poi lasciare ben presto nella completa dimenticanza questa provenienza, soprattutto nel trapasso dall'*ἐνέργεια* alla *actualitas*. Così, *potentia* e *actus* appaiono come due modi di un essere non meglio determinato, ai quali si associa poi nella metafisica successiva, quale terza modalità, la *necessitas*.

La nuova manifestazione essenziale della realtà all'inizio della metafisica moderna apporta il corrispettivo mutamento della *potentia*, cosicché la distinzione di *essentia* ed *existentia* si modifica anch'essa, in quanto distinzione, fino a essere poi in generale ripresa – con una nuova caratterizzazione essenziale della realtà come realtà incondizionata per essenza – in ciò che dell'essere stesso è essenzialmente presente.

Solo dal mutamento già compiuto dell'essenza dell'*existentia* il trattatello leibniziano *De primae philosophiae Emendatione, et de Notione Substantiae* (1694; Gerhardt, vol. IV, pp. 468 sgg.) riceve, persino nel titolo, il suo peso vero e proprio. La *vis* viene qui connotata, con riguardo alla distinzione tradizionale di *potentia* e *actus*, quasi come un ibrido tra i due. In verità, ciò significa il superamento dei concetti traditi di possibilità e realtà. La considerazione serve però a emendare la « filosofia prima » che domanda dell'entità dell'ente e che conosce come ente vero e proprio la *substantia*. *Vis* è il nome per indicare l'essere dell'ente in sé stante. Quindi questo essere non consiste né nella *actualitas*, in quanto questa vuol dire l'essere effettuato di ciò che sta semplicemente dinanzi, né nella *potentia* nel senso della disposizione di una cosa a qualcosa (per esempio del tronco d'albero a essere una trave). La *vis* ha il carattere del *conatus*, del già impellente tentare una possibilità. Il *conatus* è in sé *nisus*, la propensione alla realizzazione. Della *vis* è propria pertanto la *tendentia*, con la quale si intende l'appetire cui appartiene il rappresentare. L'effettuare che tenta, che è teso in una propensione, è il tratto-di-fondo (*Grund-zug*) della stabilità in base al quale il rispettivo ente effettua se stesso, cioè si sviluppa in un *mundus concentratus*. La stabilizzazione che rappresenta-appetisce è l'essenza della *existentia*; le modalità « possibilità » e « necessità » sono *modi existendi*.

L'essenza dell'*existentia*, di cui ora nuovamente si fa parola, si irradia in modo determinante su tutti i tratti fondamentali dell'entità, e sul corrispondente principio

« di ragione », come si vede da ventiquattro brevi paragrafi che Leibniz una volta si è annotato. Solo l'occulta densità e la concisione di queste proposizioni, in apparenza semplicemente messe in serie, fanno presagire la semplicità dell'essere che qui impegna il pensiero di un pensatore. Il « trattato », finora non datato, non ha titolo (Gerhardt, vol. VII, pp. 289-91). Chiamiamolo *Le ventiquattro tesi* (cfr. sotto, pp. 908-10). Esse non possono certo sostituire i novanta paragrafi, strutturati in modo simile, della *Monadologia*. Eppure il pensiero di Leibniz raggiunge solo in queste *Ventiquattro tesi* l'apice della sua misteriosa trasparenza. In luogo di una interpretazione completa delle ventiquattro tesi, che dovrebbe indicare il punto-cardine della storia dell'essere cui abbiamo accennato, basti la menzione di ciò che riguarda direttamente l'essenza dell'*existentia*.

L'essere nel senso dell'*ὄν* *ἔστι* dice che qualcosa è, e non invece che niente è. Il « che è » (*existentia*) si svela come l'in-sorgere (*Auf-stand*) contro il niente (*ex-sistere ex nihilo*) in quanto quest'ultimo significa il non-ente assoluto. Tuttavia, non appena l'essere è finito nell'essenza dell'essere efficiente ed entità significa propriamente realtà effettiva, in ogni ente (*res*, *Ding*, *chose*), in quanto effettuato, è sedimentato qualcosa come un procedere e uno sforzo, una azione dell'*actus*. Rispetto al reale effettivo, effettuato, il niente è più semplice e più facile, poiché niente è necessario per esso e ogni allestimento è superfluo. « Car le rien est plus simple et plus facile que quelque chose » (*Principes de la Nature et de la Grâce, fondés en raison*, n. 7; Gerhardt, vol. VI, p. 602). Ma in quanto l'ente è, e il niente si è già comunque reso noto come ciò che è più facile e più semplice, bisogna domandare: « *Pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien?* » (*loc. cit.*). Certo, questa domanda circa il « perché? » (*Warum*) ha in sé una necessità e una ragione soltanto se tutto, e quindi anche la preminenza del meno semplice e facile (cioè dell'ente) rispetto al niente, ha il suo « poiché » (*Darum*), cioè il suo fondamento, la sua ragione. Questa domanda si sostiene sul « grande principio » della « metafisica » che dice « *que rien ne se fait sans raison suffisante* » (*loc. cit.*).

Ma se questo « principio » nomina l'inizio essenziale di ciò che in qualche modo abbandona il niente, allora il *principium grande* deve contraddistinguere l'insorgere contro il niente, ossia l'*existentia* stessa nella sua essenza.

Ogni ente ha carattere di fondamento (*grundhaft*): fondamento fondativo (*gründiger Grund*): ὑποκείμενον, *subiectum*. L'essere in quanto realtà effettiva è un fondare: il fondare deve avere in sé l'essenza di accordare preferenza all'essere rispetto al niente. L'essere deve avere in sé il carattere dell'avere voglia e potere di sé nella sua essenza (*sich in seinem Wesen zu mögen und zu vermögen*). L'essere è effettuar-si nello stare-in-sé unendo, è appetire se stesso che si-porta-dinanzi-a-sé (che si rappresenta). La possibilità di un possibile è già, in quanto essere, un « esistere », cioè è già riferita per essenza alla *existentia*. Il possibile è già – poiché solo così « è » in generale ciò che è – qualcosa che ha voglia, un tentarsi propenso e quindi un fondare e un effettuare. L'essere possibile (la possibilità), pensato in base all'essenza dell'essere e pensabile solo così, provoca in sé l'appetire che rappresenta in modo tale che questo provocare (*Herausfordern*) sia già un portare fuori (*Herausführen*) e un eseguire (*Ausführen*) l'*existentia*. « Itaque dici potest omne possibile Existiturire » (*Le ventiquattro tesi*, n. 6, cfr. sotto, p. 908).

L'espressione *existiturire* che, nonostante il carattere apparentemente informale, resta « bella » nella sostanza in forza dell'essenzialità del suo dire, è nella forma grammaticale un *verbum desiderativum*. È nominata in essa l'appetizione dell'effettuarsi, il *conatus ad Existentiam* (n. 5). È espresso il carattere di esistenza della possibilità. L'esistenza stessa è di tale essenza da provocare l'avere voglia di se stessa. La realtà effettiva non respinge quindi nemmeno la possibilità, ma la contiene, la mantiene in sé e rimane così, per l'appunto, in possesso della sua essenza, il cui tratto fondamentale è l'*appetitus*. Perciò la prima delle *Ventiquattro tesi* può incominciare con l'asserzione: « *Ratio est in Natura, cur aliquid potius existat quam nihil* ». « V'è una ragione nell'essenza dell'ente in quanto ente perché qualcosa esista piuttosto – cioè più volentieri, con maggior voglia (*mögender*) – che niente ». Ciò vuol dire: l'ente è, nel suo essere, *esigenziale* riguardo a se stesso. « Esistere » significa già in sé: avere voglia (*Mögen*) e potere (*Vermögen*) unente, che sono un effettuare. In quanto qualcosa è, per essenza è pure *potius*.

L'essere in quanto esistenza nel senso dell'appetizione rappresentante, che in modo semplice e unendo effettua un *mundus concentratus* (la monade) come *speculum universi*, è la nuova essenza della *actualitas*. Le appartiene

la prevalenza della *existentia* sulla *non-existentia*. Ma l'orditura essenziale dell'essere che viene così alla luce non sarebbe metafisica, cosa che invece è, se l'essenza dell'essere non fosse spiegata partendo da un ente, se la *causalitas*, che dall'*ἀγαθόν* di Platone in poi domina interamente l'essere, non rimanesse ancora determinante anche nell'essenza della *actualitas* come *vis primitiva activa*. Il tratto metafisico fondamentale dell'essenza monadica dell'essere si manifesta nella progressione delle prime quattro tesi:

La *ratio* (*cur aliquid potius existat quam nihil*) « debet esse in aliquo Enti reali seu causa » (n. 2). L'*ens reale* è per Leibniz, a differenza dell'*ens mentale* (ideale), rispettivamente una *res actu existens*. L'*ens reale* – che in quanto *causa* sta a fondamento di tutte le *rationes* – « hoc autem Ens oportet necessarium esse, alioqui causa rursus extra ipsum quaerenda esset cur ipsum existat potius quam non existat, contra Hypotesin. Est scilicet Ens illud ultima ratio Rerum, et uno vocabulo solet appellari DEUS » (n. 3).

Dio, che qui è essenzialmente presente come fondamento, non è pensato in senso teologico, ma in senso puramente ontologico, cioè come l'ente sommo nel quale tutti gli enti e l'essere stesso hanno la loro causa. Ora, però, poiché Leibniz pensa ogni modo dell'essere come *modus existendi*, partendo dall'*existentia* monadicamente determinata, non solo l'*ens possibile* viene pensato come *existituriens*, ma anche l'*ens necessarium* come *existentificans*.

La quarta tesi: « Est ergo causa cur Existentia praevaleret non-Existentiae, seu *Ens necessarium est Existentificans* ». Con questa determinazione del *facere* viene contemporaneamente alla luce il carattere di fabbricazione dell'essere, nel senso che l'essere stesso viene fatto ed effettuato da un ente.

Ma nell'essenza causale dell'entità – che ovunque, nelle più diverse variazioni, domina interamente la metafisica – diventa nondimeno determinante, nel pieno inizio della metafisica moderna, l'essenza esigenziale dell'essere. Tuttavia, lo stagliarsi dell'*exigere* non lascia cadere il carattere di rappresentazione dell'essere; questo carattere, infatti, custodisce la tradizione dell'essenza iniziale (*beginnlich*) e principiale (*anfänglich*) dell'essere nelle cui fattezze l'essere presente (*Anwesen*) si manifesta. Solo che adesso l'*οὐσία* e la presenza (*Praesenz*), attraverso la *veritas* come *certitudo*, sono diventate la presenza (*Praesenz*) nella *repraesentatio*. Ma questa presenza sarebbe pen-

sata in modo unilaterale se venisse equiparata con la presenza (*Anwesenheit*) nel senso della rappresentatezza di ciò che è rappresentato per un rappresentare.

L'essenza della *repraesentatio*, e quindi dell'essere nel senso della *vis* e dell'*existentia*, assume ora un singolare carattere duplice. Ogni monade è in quanto, unendo originariamente dal suo rispettivo punto di vista, fa avvenire (*ereignet*) un mondo, specchiandolo, come una prospettiva dell'universo. Poiché la monade è in tal modo rappresentante, presenta e rappresenta se stessa, si presenta e presenta così ciò che essa, nella sua appetizione, esige. Essa è ciò che in tal modo rappresenta.

Rappresentare qualcosa non vuol dire solamente: apportare a sé qualcosa, ma anche: presentare qualcosa, ossia il rappresentare nel primo senso. Un uomo « rappresenta qualcosa » significa: egli è qualcuno. Questo essere appartiene alla *vis*. L'essere, in quanto *vis* ed *existentia*, è al tempo stesso questo « rappresentare qualcosa » che, a sua volta, le singole monadi si apportano loro sempre in modo diverso; ma è anzitutto e nell'insieme nell'*omni-praesentia* della sostanza somma in quanto monade centrale. Essenziale rimane ovunque il fatto che la « presenza » (« *Praesenz* ») viene espressamente riferita (*zurück-bezogen*) a una monade, cioè rispettivamente a una specie di *ego*, e da essa viene propriamente attuata (*vollzogen*) come la sua propria essenza d'essere. A differenza di questa presenza rappresentativa (*repräsentative Praesenz*), la presenza (*Anwesenheit*), il cui nome suona οὐσία, è un presentarsi nello svelato e in base a quest'ultimo, dove la svelatezza viene esperita ma non più fondata a sua volta nella propria essenza.

Corrispondentemente, solo con ponderatezza il νοεῖν può essere pensato come rap-presentare, e precisamente allorché esso abbia il suo peso essenziale nel permanere entro lo svelato, permanere che, preso (*eingenommen*) dallo svelato, lo percepisce (*vernimmt*). Diverso dalla permanenza nello svelato è l'apportarsi nella sicurezza del fornito ciò che si incontra. Νοεῖν e *percipere* nominano un rappresentare essenzialmente diverso; infatti l'essere che di volta in volta predetermina già il rappresentabile è nel primo caso ὑποκείμενον e nel secondo l'oggettività, la quale è fondata, sì, in un *subiectum*, ma la cui essenza non è identica a quella dell'ὑποκείμενον.

Soggettività e soggettività

Nel suo inizio pieno, in modo conforme alla storia dell'essere, la metafisica moderna porta l'essenza dell'essere come realtà effettiva in una essenziale pluralità, che d'ora in poi non parla più in modo unitario e perciò viene sempre deformata in qualche riguardo da titoli posteriori. Ma proprio per questo il primo tentativo di rinviare entro la storia dell'essere può forse ricorrere all'ausilio di tali titoli, anche se questo procedimento serve solo al compito immediato di preparare in generale al fatto che il ricordo che entra nel cuore di questa storia, per noi temporalmente prossima, deve venire incontro alla pluralità in sé conchiusa dell'essenza dell'essere.

Chiamiamo il titolo che serve a tale intento *soggettività* (*Subiectität*). La denominazione altrimenti usuale di soggettività (*Subjektivität*) aggrava subito e in modo troppo pervicace il pensiero con opinioni erronee che spacciano ogni relazione dell'essere all'uomo, e magari alla sua egoità, come una distruzione dell'essere oggettivo, quasi che l'oggettività non dovesse rimanere prigioniera, con tutti i tratti essenziali, nella soggettività.

La denominazione « soggettività » intende sottolineare che l'essere è determinato, sì, partendo da un *subiectum*, ma non necessariamente per mezzo di un *io*. Per di più, al tempo stesso il titolo contiene un rimando all'ὑποκείμενον e quindi all'inizio della metafisica, ma anche il preannunzio del procedere della metafisica moderna, la quale, in effetti, reclama l'« egoità » (« *Ichheit* ») e soprattutto l'ipseità (*Selbstheit*) dello spirito come tratto essenziale della vera realtà.

Se per soggettività si intende questo, cioè che l'essenza della realtà in verità – ossia per l'autocertezza dell'autocoscienza – è *mens sive animus*, *ratio*, *Vernunft* (ragione), *Geist* (spirito), allora la « soggettività » appare come un modo della soggettività. Quest'ultima non caratterizza necessariamente l'essere a partire dalla *actualitas* dell'appetizione che rappresenta, giacché soggettività significa anche: l'ente è *subiectum* nel senso dell'*ens actu*, sia questo l'*actus purus* o il *mundus* in quanto *ens creatum*. Soggettività vuol dire infine: l'ente è *subiectum* nel senso dell'ὑποκείμενον che, in quanto πρώτη οὐσία, ha la sua distinzione nell'essere presente del rispettivo.

Attraverso la sua storia come metafisica, l'essere è in

modo ininterrotto soggettività. Dove però la soggettività diventa soggettività, il *subiectum* eminente da Descartes in poi, cioè l'*ego*, ha una preminenza in senso plurimo. L'*ego* è anzitutto l'ente più vero, quello più accessibile nella sua certezza. Ma poi, e di conseguenza, è quell'ente nel quale, in quanto pensiamo, noi pensiamo in generale l'essere e la sostanza, il semplice e il composto (*Monadologia*, par. 30; Gerhardt, vol. VI, p. 612). Infine lo spirito, la *mens*, ha una preminenza nella gerarchia degli enti che sono monadi. « Et Mentium maxima habetur ratio, quia per ipsas quam maxima varietas in quam minimo spatio obtinetur » (*Le ventiquattro tesi*, n. 21). Nelle *mentes* sono possibili un rappresentare e un appetire eminenti e quindi l'effettuare una presenza eminente. « Et dici potest Mentis esse primarias Mundi unitates » (n. 22).

Ma per la storia moderna della metafisica la denominazione « soggettività » esprime la piena essenza dell'essere solo se si pensa non tanto, e nemmeno in misura prevalente, al carattere di rappresentazione dell'essere, ma se sono diventati manifesti l'*appetitus* e i suoi sviluppi come tratto fondamentale dell'essere. Dal pieno inizio della metafisica moderna in poi l'essere è *volontà*, cioè *exigentia essentiae*. « La volontà » cela in sé una essenza molteplice. È la volontà della ragione oppure la volontà dello spirito, la volontà dell'amore oppure la volontà di potenza.

Poiché la volontà e quindi anche il rappresentare in essa essenzialmente presente sono noti come facoltà e attività umane, sorge la parvenza di una generale antropomorfizzazione dell'essere. Quanto più la metafisica moderna e quindi la metafisica in generale si avvicinano al loro compimento, tanto più l'antropomorfismo viene addirittura richiesto e assunto, sebbene tale posizione di fondo venga fondata in modo rispettivamente diverso da Schelling e Nietzsche.

La denominazione « soggettività » nomina la storia unitaria dell'essere, dall'impronta essenziale dell'essere come *idéa* fino al compimento dell'essenza moderna dell'essere come volontà di potenza. La pluralità dell'essenza moderna si delinea già nel pieno inizio della metafisica moderna:

L'essere è la realtà effettiva nel senso della rappresentatezza indubitabile.

L'essere è la realtà effettiva nel senso dell'appetizione

che rappresenta, la quale in base alla semplice unità fa avvenire unendo (*ereinigt*) rispettivamente un ente che è un mondo.

L'essere è, in quanto tale evento-unione (*Ereiniung*), la *actualitas*.

L'essere ha tuttavia, in quanto è la realtà effettiva che è così efficiente (che ha voglia), il tratto fondamentale della volontà.

L'essere, in quanto è tale volere, è la stabilizzazione della stabilità che, nondimeno, rimane un divenire.

L'essere, in quanto ogni volere è un voler-si, è contraddistinto dall'« andando-a-sé » (« *Auf-sich-zu* »), la cui essenza autentica viene raggiunta nella ragione in quanto ipseità (*Selbstheit*).

L'essere è volontà di volontà.

Tutti questi tratti dell'essere che appartengono alla soggettività come soggettività dispiegano una essenza unitaria che, secondo il proprio carattere *esigenziale*, dispiega se stessa e perciò l'insieme dell'ente nella sua unità propria, cioè nell'orditura (*Fügung*) del suo ordito essenziale (*Wesensgefüge*). Non appena l'essere ha raggiunto l'essenza della volontà, è in se stesso sistematico ed è un sistema.

Dapprima il sistema, in quanto unità d'ordine di un sapere, appare soltanto come l'immagine che guida l'esposizione di tutto lo scibile nella sua struttura. Poiché però l'essere stesso in quanto realtà effettiva è volontà, e la volontà è l'unire – che appetisce se stesso – dell'unità dell'universo, il sistema non è un sistema d'ordine che un pensatore abbia in testa ed esponga di volta in volta in modo solo imperfetto e sempre in qualche misura unilaterale. Il sistema, la *συστασις*, è la struttura essenziale della realtà del reale – certo solo quando la realtà ha raggiunto la sua essenza come volontà. Ciò accade quando la verità è diventata certezza, la quale evoca, dall'essenza dell'essere, il tratto fondamentale dell'assicurazione completa della struttura in un fondamento che assicura se stesso.

Poiché nel Medioevo la *veritas* non fonda ancora la sua essenza sulla *certitudo* del *cogitare*, l'essere non può mai nemmeno essere sistematico. Quello che viene chiamato un sistema medioevale rimane sempre e soltanto una *summa* in quanto esposizione dell'insieme della *doctrina*. Ancora più inadeguata è però l'idea di un sistema della filosofia di Platone e Aristotele. Solo l'essenza sistematica

della soggettività porta il tratto dell'incondizionatezza del porre (*Stellen*) e del posare (*Setzen*), dove l'essenza del condizionamento (*Bedingnis*) appare come una nuova variante della *causalitas* dell'entità, cosicché la realtà effettiva è l'autentica realtà solo se, prima di tutto, essa ha già sempre determinato tutto il reale in base alla sistematica dell'incondizionato che condiziona.

Leibniz, « Le ventiquattro tesi »

1. *Ratio* est in Natura, cur aliquid potius existat quam nihil. Id consequens est magni illius principii, quod nihil fiat sine ratione, quemadmodum etiam cur hoc potius existat quam aliud rationem esse oportet.

2. Ea ratio debet esse in aliquo Ente Reali seu causa. Nihil aliud enim *causa* est, quam realis ratio, neque veritates possibilitatum et *necessitatum* (seu negatarum in opposito possibilitatum) aliquid efficerent nisi possibilitates fundarentur in re actu existente.

3. Hoc autem Ens oportet necessarium esse, alioqui causa rursus extra ipsum quaerenda esset cur ipsum existat potius quam non existat, contra Hypothesin. Est scilicet Ens illud ultima ratio Rerum, et uno vocabulo solet appellari DEUS.

4. Est ergo causa cur Existentia praevaleat non-Existentiae, seu *Ens necessarium* est *Existenticans*.

5. Sed quae causa facit ut aliquid existat, seu ut possibilitas exigat existentiam, facit etiam ut omne possibile habeat conatum ad Existentiam, cum ratio restrictionis ad certa possibilia in universali reperiri non possit.

6. Itaque dici potest *Omne possibile Existiturire*, prout scilicet fundatur in Ente necessario actu existente, sine quo nulla est via qua possibile perveniret ad actum.

7. Verum hinc non sequitur omnia possibilia existere: sequeretur sane si omnia possibilia essent compossibilia.

8. Sed quia alia aliis incompatibilia sunt, sequitur quaedam possibilia non pervenire ad existendum, suntque alia aliis incompatibilia, non tantum respectu ejusdem temporis, sed et in universum, quia in praesentibus futura involvuntur.

9. Interim ex conflictu omnium possibilium existentiam exigentium hoc saltem sequitur, ut Existat ea rerum series, per quam plurimum existit, seu series omnium possibilium maxima.

10. Haec etiam series sola est determinata, ut ex lineis recta, ex angulis rectus, ex figuris maxime capax, nempe circulus vel sphaera. Et uti videmus liquida sponte naturae colligi in guttas sphaericas, ita in natura universi series maxima capax existit.

11. Existit ergo perfectissimum, cum nihil aliud *perfectio* [omesso in Gerhardt] sit quam quantitas realitatis.

12. Porro perfectio non in sola materia collocanda est, seu in replente tempus et spatium, cujus quocunque modo eadem fuisset quantitas, sed in forma seu varietate.

13. Unde jam consequitur materiam non ubique similem esse, sed per formas reddi dissimilem, alioqui non tantum obtineretur varietatis quantum posset. Ut taceam quod alibi demonstravi, nulla alioqui diversa phaenomena esse extitura.

14. Sequitur etiam ea praevaluisse seriem, per quam plurimum oriretur distinctae cogitabilitatis.

15. Porro distincta cogitabilitas dat ordinem rei et pulchritudinem cogitanti. Est enim *ordo* nihil aliud quam relatio plurium distinctiva. Et confusio est, cum plura quidem adsunt, sed non est ratio quodvis a quovis distinguendi.

16. Hinc tolluntur atomi, et in universum corpora, in quibus nulla est ratio quamvis partem distinguendi a quavis.

17. Sequiturque in universum, Mundum esse κόσμον, plenum ornatus, seu ita factum ut maxime satisfaciat intelligenti.

18. *Voluptas* enim intelligentis nihil aliud est quam perceptio pulchritudinis, ordinis, perfectionis. Et omnis dolor continet aliquid inordinati sed respective ad percipientem, cum absolute omnia sint ordinata.

19. Itaque cum nobis aliqua displicet in serie rerum, id oritur ex defectu intellectionis. Neque enim possibile est ut omnis Mens omnia distincte intelligat, et partes tan-

tum alias prae aliis observantibus, non potest apparere Harmonia in toto.

20. Ex his consequens est, in Universo etiam justitiam observari, cum *Justitia* nihil aliud sit quam ordo seu perfectio circa Mentis.

21. Et Mentium maxima habetur ratio, quia per ipsas quam maxima varietas in quam minimo spatio obtinetur.

22. Et dici potest Mentis esse primarias Mundi unitates, proximaque simulacra entis primi, quia rationes distincte percipiunt necessarias veritates, id est rationes quae movere Ens primum et universum formare debuerunt.

23. Prima etiam causa summae est *Bonitatis*, nam dum quantum plurimum perfectionis producit in rebus, simul etiam quantum plurimum voluptatis mentibus largitur, cum *voluptas* consistat in perceptione perfectionis (anziché: perceptionis).

24. Usque adeo ut mala ipsa serviant ad majus bonum, et quod dolores reperiuntur in Mentibus, necesse sit proficere ad majores voluptates.

(Le tesi n. 11 e n. 23 sono state emendate secondo l'originale).

IX
SCHIZZI PER LA STORIA DELL'ESSERE
COME METAFISICA

Dalla storia dell'essere

1. La ἀλήθεια – appena essenzialmente presente e non retrocedente nell'inizio, ma procedente nella mera svelatezza – giunge sotto il giogo dell'ιδέα.

2. Il soggiogamento della ἀλήθεια scaturisce, visto dall'ἀρχή, da un rilasciare l'ente nella presenza così incipiente.

3. Il soggiogamento della ἀλήθεια è lo sporgere dell'apparire e del mostrarsi, dell'ιδέα; lo ἐν come φαινότατον.

4. La preminenza dell'ιδέα porta, con l'εἶδος, il τί ἐστίν nella posizione dell'essere che è determinante. L'essere è primariamente il « che cosa è ».

Va pensato in che misura il « che cosa è », in quanto l'essere (ιδέα come ὄντως ὄν), dia all'ente stesso, all'ὄν concepito in senso nominale, più spazio che all'ὄν concepito in senso verbale. L'indecisione dell'ente e dell'essere nell'ὄν e l'ambiguità di quest'ultimo.

5. La preminenza del « che cosa è » porta come risultato la preminenza dell'ente stesso rispettivamente in ciò che esso è. La preminenza dell'ente fissa l'essere come il κοινόν partendo dallo ἐν. Il carattere distintivo della metafisica è deciso. L'uno in quanto unità che unisce diventa la misura per la successiva determinazione dell'essere.

6. Il « che cosa è », come essere che dà la misura, scaccia l'essere, cioè l'essere nell'iniziale determinazione che,

stando *prima* della differenza di «che cosa» e «che», preserva all'essere il tratto fondamentale dell'inizialità, dello schiudimento e del presentarsi, quindi di ciò che successivamente – ma solo in reazione alla preminenza del «che cosa è» (ιδέα) – viene in luce come «che è» (ὅτι ἔστιν). Pertanto, quella che Aristotele determina in tal modo come πρώτη οὐσία non è più ciò che dell'essere è essenzialmente presente all'inizio (*das anfänglich Wesende des Seins*). Di conseguenza, la *existentia* e l'esistenza successive non possono mai raggiungere, all'indietro, l'iniziale pienezza essenziale dell'essere, nemmeno se vengono pensate nella loro originarietà greca.

Va pensato in che misura il «che è» dell'*existentia* non raggiunga mai più lo ἔστι (ἔόν) γὰρ εἶναι.

7. L'ambiguità dell'ἔόν e dell'ὄν, non pensata in termini grammaticali. Che cosa vogliono dire il nominale (l'ente stesso) e il verbale (l'essere), pensati in modo iniziale.

Come l'ambiguità dell'ὄν includa la distinzione.

8. Dalla misura del «che cosa è» scaturisce il mutamento dell'essere nell'essere certo.

9. L'essenza del «che è» (realtà effettiva), che permane nella sua ovvietà, consente infine l'equiparazione della certezza incondizionata con la realtà effettiva assoluta.

10. Tutti gli eventi nella storia dell'essere, che è metafisica, hanno inizio e fondamento nel fatto che la metafisica lascia e deve lasciare indecisa l'essenza dell'essere, in quanto una valorizzazione di ciò che vale la pena domandare (*Würdigung des Fragwürdigen*) le rimane fin dall'inizio indifferente in favore del salvataggio della sua propria essenza, e precisamente nell'indifferenza del non-conoscere.

Per la definizione essenziale della metafisica moderna

1. Nel mutamento essenziale della verità come *veritas* nella *certitudo* è prefigurato l'essere come rap-presentatezza del rap-presentar-si, in cui si dispiega l'essenza della soggettività. Il nome più semplice per la determinazione qui incipiente dell'entità dell'ente è la volontà, *volontà come voler-si*.

La pienezza essenziale della volontà non può essere determinata guardando alla volontà come facoltà psichica;

la volontà deve piuttosto essere connessa, in unità essenziale, con l'apparire: ιδέα, *re-praesentatio*, divenire-manifesto, es-por-si e così raggiunger-si e trascender-si e così «aver-si» e così «essere».

2. Nelle risorse essenziali della volontà, così concepite, sta la necessità del sistema come costituzione della soggettività, cioè dell'essere in quanto entità dell'ente.

3. Il sistema è sistema soltanto in quanto sistema assoluto.

4. Pertanto, i due contrassegni dell'essenza del compimento della metafisica moderna sono: 1) la maniera in cui il concetto della filosofia si determina partendo dal sistema assoluto; 2) il modo in cui il sistema, nel compimento estremo della metafisica a opera di Nietzsche, viene posto nella non essenza e negato.

Oggettualità – trascendenza – unità – essere
(«Critica della ragione pura», par. 16)

Il sistema:

Unità – οὐσία – ἔν come unità dello «stare insieme» («*Zusammenstehen*») dinanzi alla coscienza e per essa.

Lo stare insieme definisce l'essenza dell'unità. Ma l'unità stessa deve ancora essere determinata e interrogata, nella sua essenza, nella domanda che chiede della verità dell'essere.

co-agito, λέγειν, raccoglimento: Ἔν e Λόγος

Insieme (*zusammen*): assieme (*beisammen*) – essendo presente

Stare (*Stehen*): costanza (*Ständigkeit*)

Rap-presentare e far-stare-insieme.

Rap-presentare come «certo», *certum*, come fissato.

Certezza come assicurazione della sussistenza. Sistema.

Che cosa significa allora l'«io penso» kantiano?

Qualcosa come: io rappresenta qualcosa in quanto qualcosa,

cioè faccio stare insieme qualcosa dinanzi a me. Determinata, nell'essenza, per lo stare insieme e per suo mezzo, l'unità è necessaria.

L'unità è condizione (della sintesi e del collegamento); ma la sua essenza stessa è condizionata dall'essenza «dello stare insieme» (*Zusammenstand*) (par. 16): che in gene-

rale sia essenzialmente presente lo stare insieme, che l'essere e non il niente sia essenzialmente presente come ἔν.

Assieme, accanto (*bei-sammen*) – παρὰ

Stato (*Stand*): porre (*stellen*), posare (*setzen*), *ponere*; *sistere*, *sistenza*, *posizione*.

Star-ci (*da-stehen*) – στάς

Aspetto – εἶδος, ἰδέα

Ma tutto già nella presenza (*Praesenz*), nell'οὐσία dell'*ego cogito cogitationes*.

Essere – oggettualità (volontà)

La parola *Gegenstand* vuol dire dal XV secolo in poi: *Widerstand*, resistenza.

Per Lutero *Gegenstand* significa:

lo « stato » (« *Stand* ») opposto:

lo stato di ebreo e lo stato di cristiano:

« affrontare ciò che sta di fronte » (« *den Gegen-stand annehmen* »).

Dal XVIII in poi la parola vale come traduzione di *objectum*, ma nasce una disputa se sia opportuno dire *Gegen-wurf* oppure *Gegen-stand*.

Og-getto, ciò che sta di fronte, e rap-presentare: *re-praesentare*.

Per un falegname il legno è l'oggetto, vale a dire il « di fronte a che cosa » (*das Wogegen*) – quando è efficiente come causa.

In vista della distinzione ontico-ontologica di ente ed essere, l'oggettivo (*das Gegenständliche*) è ciò che nell'oggetto è colorato, esteso, ecc.; l'oggettuale (*das Gegenständliche*): ciò che costituisce il suo stare di fronte in quanto tale.

Essere come oggettualità – essere e pensiero – l'unità e lo Έν

Come giunge l'oggettualità a essere siffatta da costituire l'essenza dell'ente in quanto tale?

Si pensa l'essere come oggettualità e, di qui, ci si affanna poi per l'ente in sé, dimenticando di domandare e di dire che cosa si intende qui con « essente ». Che cosa « è » l'essere?

L'essere – indomandato e ovvio, quindi impensato e inconcepito già in una verità da lungo tempo dimenticata e senza fondo.

L'essere è enticità; l'enticità in quanto οὐσία è presenza (*Anwesenheit*), ossia presenza stabile nella dimenticanza del suo spazio-di-tempo (*Zeit-Raum*).

La presenza fonda il παρὰ, il *Bei-*. Questo regge e sostiene il *Bei-sammen* (assieme) e il *Zu-sammen* (insieme); ovviamente questi possono essere presi come unità e come uno, rimangono però al tempo stesso non esperiti e dimenticati nella loro vera essenza.

La stabilità (*Beständigkeit*) fonda la costanza (*Ständigkeit*) unitamente con l'essere presente (*Anwesen* in senso verbale) come *Gegen-ständigkeit*, come og-gettività, stare di fronte, non appena il « di fronte » (« *Gegen* ») diventa essenziale a causa della *re-presentation*. Quando avviene ciò? Nell'insorgere del *subiectum qua res cogitans qua certum*. Così l'unità in quanto figura mutata – determinata dalla verità come certezza – dell'οὐσία giunge nel riferimento al rap-presentare che, in vista e in quanto vista (rappresentare), mira necessariamente all'unità ed è l'« io collegio » nel modo del rap-presentare. Inizialmente, però, lo ἔν è concepito partendo non dall'« io penso » e neppure dall'ἰδέα, ma dal νοῦς (Parmenide) e dal λόγος nel senso di Eraclito come il raccogliere svelante-celante.

Oggettualità e « riflessione ». Riflessione e negatività

La questione dell'origine essenziale dell'« oggetto » in generale. È la questione della verità dell'ente nella metafisica moderna. (Unità e oggettualità; essenza dell'unità [*Ein-heit*], οὐσία).

La determinazione hegeliana dell'esperienza, come il far scaturire il nuovo vero oggetto, mostra la formulazione del concetto di oggetto nel senso trascendentale assoluto; questo, pertanto, è il luogo di una necessaria meditazione sull'essenza dell'oggetto in generale. (Il fraintendimento della « teoria degli oggetti »).

Gegenstand nel senso di *Ob-jekt*; vale a dire solo là dove l'uomo diventa il soggetto, cioè dove il soggetto diventa l'io e l'io diventa l'*ego cogito*, solo là dove questo *cogitare* è concepito nella sua essenza come « unità originariamente

sintetica dell'appercezione trascendentale », solo là dove è raggiunto il punto sommo per la « logica » (nella verità come certezza dell'« io penso ») – solo là si svela l'essenza dell'oggetto nella sua oggettualità. Solo là diventa contemporaneamente possibile e inevitabile concepire e pensare fino all'incondizionato questa oggettualità stessa come « il nuovo vero oggetto ».

Decisivo: Kant, e precisamente in quella dottrina della *Critica della ragione pura* che, in modo inappariscnte, contiene solo una osservazione marginale aggiunta dopo, ma colma della comprensione essenziale e del confronto con Leibniz e con tutta la metafisica pregressa così come Kant l'ha presente (cfr. *Critica della ragione pura*, « Appendice » all'analitica trascendentale: « Sull'anfibolia dei concetti di riflessione »).

« Riflessione », concepita secondo la storia dell'essere, in modo conforme all'esser-ci:

il ri-verbero (*Rück-schein*) nella ἀλήθεια, senza che questa stessa, come tale, sia esperita e fondata e giunga a « essere essenzialmente presente ».

Lo strano del ri-verbero di ciò che si mostra. L'insediamento dell'uomo in uno dei suoi luoghi essenziali.

Riflessione – certezza, certezza – autocoscienza.

Riflessione e rappresentazione

Fin dall'inizio intesa come il tratto fondamentale del rap-presentare, della *re-praesentatio*. Riflessione è ri-piegamento (*Rückbeugung*) e, come tale, è la presentazione del presente messa propriamente in atto. Il rappresentare il rappresentato ri-piegando, ri-mettendo, cioè fornendo-si-prima-se-stesso (*sich-zuvor-sich-zu-stellend*), in cui il rappresentato viene ed è rappresentato *in quanto* questo e quest'altro. Il « che cosa » stesso nella sua stessità (*Selbigkeit*) e fissità (*Gestelltheit*), nella sua costanza.

Per questo la riflessione mira all'identico e per questo essa è il tratto fondamentale della formazione-dei-concetti (*Begriffs-bildung*).

« Concetto » – ciò che è rappresentato pensando, cioè ponendo-dinanzi (*vor-stellend*), cioè fornendo-si (*sich-zu-stellend*) in quanto tale ciò che è rappresentato nell'« io penso ». Dobbiamo pertanto distinguere anzitutto e in generale: 1) la riflessione già essenzialmente presente

nella *re-praesentatio*; 2) la riflessione esplicita, propriamente messa in atto. La riflessione propriamente messa in atto:

a) in quanto analisi logica (analitica), comparazione (senza riferimento all'oggetto in quanto tale): la foglia è verde.

b) La comparazione oggettiva come connessione (*nexus*) delle rappresentazioni fra loro in riferimento all'oggetto: il sole riscalda la pietra.

c) La condizione trascendentale della possibilità di b). Se si deve giudicare *a priori* su oggetti, cioè nei termini di Kant: se si deve stabilire qualcosa circa la loro oggettualità, allora l'oggetto viene esplicitamente ri-messo e fornito (*rück- und zugestellt*) alle *facoltà del rappresentare*. L'oggetto sta *in quanto* tale nell'unità di intuizione e concetto. La loro unione è la condizione del porre e della costanza del « di fronte » (*Gegen*).

Riflessione, oggetto e soggettività

fanno tutt'uno. Solo quando la riflessione è esperita in quanto tale, cioè come il riferimento all'ente, l'essere diventa determinabile come oggettualità.

L'esperienza della riflessione in quanto tale riferimento presuppone però che il riferimento all'ente venga esperito in generale come *re-praesentatio*, come rap-presentare, fare-presente (*Ver-gegenwärtigen*).

Ma quest'ultimo può farsi storico (da intendere secondo la storia dell'essere) soltanto quando l'ιδέα è diventata *idea*, cioè *perceptio*. A fondamento di ciò, tuttavia, sta il mutamento della verità intesa come adeguazione nella verità come certezza, dove la *adaequatio* viene conservata. La certezza come l'autoassicurazione (autovolersi); la *iustitia* come giustificazione del riferimento all'ente e della sua causa prima e quindi dell'appartenenza all'ente; la *iustitia* nel senso della riforma e il concetto nietzscheano di giustizia come verità.

Secondo l'essenza la *re-praesentatio* ha il suo fondamento nella *reflexio*. Per questo l'essenza dell'oggettualità in quanto tale diviene manifesta solo là dove l'essenza del pensiero è riconosciuta e messa in atto come « io penso qualcosa », cioè come riflessione.

Il trascendentale

non è la stessa cosa dell'« *a priori* », ma è ciò che determina *a priori* l'oggetto come oggetto, è l'oggettualità. Oggettualità nel senso della trascendenza, dove questa parola significa allora che nell'oggetto stesso v'è qualcosa che lo oltrepassa in quanto lo pre-cede (*vor-her-geht*), e precisamente nel rappresentare. La trascendenza è fondata sulla « riflessione ». La riflessione, nella sua essenza autentica, è trascendentale, cioè attua la trascendenza e così, in generale, la condiziona.

L'essenziale e costante riserva (*Vor-behalt*) della pensabilità, cioè rap-presentabilità di qualcosa come condizione di tutto il conoscere. Io penso qualcosa. (Cfr. *Critica della ragione pura*, B XXVI, Prefazione).

« *repraesentatio* » e « *reflexio* »

La *repraesentatio* ha il suo fondamento nella *reflexio*; ma quest'ultima è l'essenza del « pensiero » in quanto esso stesso viene preso in senso trascendentale come l'autentico rap-presentare, portar-si-dinanzi qualcosa in quanto qualcosa, cioè intuire in senso essenziale. La logica stessa, in quanto trascendentale, è riferita a questo originario rap-presentare – presenza (*Praesenz*), essere presente (*Anwesen*) e οὐσία. È quindi insensato giocare il pensiero contro l'intuizione.

Tuttavia, anche la preminenza dell'« intuizione » è e rimane fondata nella posizione di fondo dell'« io penso ».

Questa « intuizione » nel senso di Kant non può mai essere equiparata alla preminenza della ἀλήθεια, bensì solo alla preminenza dell'ἰδέα e alla trasformazione della ἀλήθεια nella ὁμοίωσις mediante la preminenza dell'ἰδέα – quale germe dello sviluppo del rap-presentare nel senso dell'oggettivazione.

Essere – realtà effettiva – volontà

Essere come realtà effettiva – realtà effettiva come volontà.

Volontà – come effettuarsi che aspira a sé secondo un rap-presentare se stesso (la volontà di volontà).

(Tutto questo è essenzialmente presente, rifiutato a se stesso, nella radura dell'essere).

La volontà diventa essenziale nella *actualitas* solo là dove l'*ens actu* viene determinato dall'*agere* come *cogitare*, in quanto quest'ultimo è *cogito me cogitare*, essere-auto-cosciente (*Selbst-bewußt-sein*), dove l'essere cosciente come consapevolezza (*Wissendheit*) è però essenzialmente il fornir-si (*das sich-zu-Stellen*). Volontà come tratto fondamentale della realtà effettiva.

Il tratto fondamentale di volontarietà nello stesso rap-presentare come *perceptio*; perciò quest'ultima è in sé *appetitus*, *co-agitare*.

La volontà lotta e si svincola nella verità come certezza, viene portata nell'origine da questa essenza della verità. La volontà è l'essere efficiente pro-ponente-si secondo un rap-presentato. Lottando per svincolarsi nella certezza a causa del misconoscimento dell'essenza della verità; questo misconoscimento è il più profondo non-sapere (*Un-wissen*). La volontà (come tratto essenziale e fondamentale dell'entità) ha la sua origine essenziale nell'essenziale ignoranza dell'essenza della verità in quanto verità dell'essere. Perciò la metafisica rimane la verità dell'essere dell'ente nel senso della realtà effettiva come volontà. Questa ignoranza domina tuttavia nella forma del calcolare-tutto della certezza.

La volontà non ha mai avuto, come suo proprio (*zu eigen*), l'inizio, lo ha già sempre essenzialmente abbandonato con il dimenticare.

La più profonda dimenticanza è il non-ricordare.

*Essere e coscienza
(esperiti secondo la storia dell'essere)*

La coscienza è autocoscienza, e questa è coscienza-io o coscienza-« noi ».

L'essenziale, in ciò, è il ri-flessivo (*das Re-flexive*) e in ciò l'« io », « noi », « stesso »

l'auto-fornitura (*Selbst-zu-stellung*) e l'auto-fabbricazione (*Selbst-her-stellung*)

la volontà di assicurazione nel padroneggiamento di tutto

l'essenziale è l'« io mi voglio ».

La « coscienza » (in quanto volontà della volontà) deve ora, anche riguardo alla verità dell'ente (come enticità), essere esperita come evento-appropriazione (*Er-eignis*) dell'essere. In-curia (*Verwahr-losung*).

La coscienza è quell'evento-appropriazione in cui l'essere si dà alla verità, cioè si trasmette all'ente e all'entità e li es-propria (*ent-eignet*) della verità. L'evento-appropriazione dell'espropriazione (*das Er-eignis der Ent-eignung*) e del rimando dell'ente nella mera enticità.

*Realtà effettiva come volontà
(il concetto kantiano dell'essere)*

La volontà in Kant: essere efficiente secondo concetti.
Per Kant essere vuol dire:

1. Oggettualità – oggettività – certezza come la rappresentatezza dell'esperienza;

dove:

a) certezza della sintesi,

b) intensità della sensazione, entrambe come realtà (cfr. « I postulati del pensiero empirico in generale »).

2. Realtà effettiva della libertà – come cosa in sé, cioè volontà.

3. Cfr. 1. b) intensità della sensazione; impressione (*Einwirkung*) – efficacia (*Wirksamkeit*).

Va pensato se, e come, queste determinazioni dell'essere siano pensate in modo unitario, oppure se la realtà effettiva (cfr. « I postulati del pensiero empirico in generale ») debba proprio rimanere fin dall'inizio non interrogata, e va pensato come, nondimeno, l'ontologia possa sussistere in quanto filosofia trascendentale.

Come il concetto di essere del razionalismo (*ens certum* – oggettività) e dell'empirismo (*impressio* – realtà) coincidano nella determinazione della realtà effettiva di ciò che è efficiente. L'efficacia, però, non in senso formale universale, ma originario secondo la storia dell'essere.

Efficacia e prestazione: funzione.

Efficacia ed essere presente; datità e intensità.

La categoria kantiana della « realtà » (*Realität*) nella sua essenziale ambiguità (riferita contemporaneamente alla sensazione e alla cosità).

Efficienza (*Wirkendheit*) e volontà, *vis*, *actus*.

Ovunque l'improblematicità dell'essere.

Nel modo più distinto nella determinazione kantiana: l'essere (è) « meramente la posizione ».

La tesi vuol dire anzitutto: l'essere (è) *soltanto* la posizione della copula tra soggetto e predicato.

La tesi vuol dire inoltre: l'essere (nel senso dell'esserci e dell'esistenza) è la posizione *pura* della cosa nel fuoriuscire dal suo concetto.

La tesi vuol dire infine: l'essere, l'« è » della copula, nel giudizio d'esperienza mira a porre l'oggetto come reale. (*Critica della ragione pura*, seconda edizione, par. 19).

In forma negativa la tesi di Kant sull'essere come « meramente la posizione » vuol dire: l'essere non è né un predicato reale, contenente una determinazione della cosa, né in generale un predicato di una cosa o di un oggetto qualsiasi.

La tesi kantiana sull'essere – è una tesi ontoteologica, enunciata nel contesto della questione dell'esistenza di Dio nel senso del *summum ens qua ens realissimum*.

In quello che per Kant è indiscusso (*das Fraglose*) resta per noi ciò che è degno di essere domandato (*das Fragwürdige*): la provenienza *essenziale* della « posizione » dal far giacere dinanzi l'ente presente nella sua presenza.

ponere (*setzen, stellen, legen*) proveniente da: *thesis, re-praesentatio* (rap-presentare) e *λέγειν* (portare-ad-apparire svelando).

L'essere

ἀλήθεια (ἀπειρον, λόγος, ἐν – ἀρχή)

Lo svelamento come la disposizione iniziale

φύσις schiudersi (ritornare-in-sé)

οὐσία essere presente, svelatezza

ιδέα visività (*Sichtsamkeit*) (ἀγαθόν) causalità (*Ursachheit*)

ἐνέργεια essere-opera (*Werkheit*) essere adducente (*Beistellendheit*) ἐν-έχεια τὸ τέλος

ὑποκείμενον giacere dinanzi (partendo dall'οὐσία), ἐργον

(presenza [*Anwesenheit*] – stabilità [*Beständigkeit*] – co- stanza [*Ständigkeit*] – αἰ)

ὑπάρχειν essere presente dominando in base al giacere- già dinanzi

subiectum

actualitas: l'ente – il reale effettivo –

La realtà effettiva
creator – ens creatum
causa prima (ens a se)

certitudo – res cogitans

vis – monas (perceptio – appetitus), exigentia essentiae

Oggettività

Libertà Volontà – rappresentatezza
ragione pratica

Volontà – in quanto sapere assoluto: Hegel

in quanto volontà di amore: Schelling

Volontà di potenza – eterno ritorno: Nietzsche

L'azione e l'organizzazione – il pragmatismo

La volontà di volontà

La macchinazione (l'impianto, la montatura [*das Gestell*])

Il compimento della metafisica

Il compimento della metafisica instaura l'ente nell'abbandono dell'essere. L'abbandono dell'ente da parte dell'essere è l'ultimo riflesso dell'essere come velamento dello svelamento in cui ogni ente, di qualsiasi specie, può apparire in quanto tale. L'abbandono dell'essere contiene l'indecisione se l'ente permanga nella sua preminenza. Ciò significa d'ora in poi l'indecisione se l'ente seppellisca e sradichi ogni possibilità di inizio nell'essere e continui così a praticare l'ente, ma spinga anche alla desertificazione che non distrugge bensì, installando e ordinando, soffoca ciò che è iniziale. L'abbandono dell'essere contiene l'indecisione se in tale abbandono, in quanto è un estremo del velamento dell'essere, si aprano già nella radura lo svelamento di questo velamento e così l'inizio più iniziale. A tale scadenza dell'indecisione, nella quale si dispiega il compimento della metafisica e l'essere umano viene rivendicato per il « superuomo », l'uomo strappa a sé il rango di reale vero e proprio. La realtà del reale, caratterizzata da tempo come esistenza, assegna all'uomo questa distinzione. L'uomo è colui che propriamente esiste, e l'esistenza si determina in base all'essere uomo, la cui essenza ha deciso l'inizio della metafisica moderna.

In quanto il pensiero, al limite della scadenza dell'in-

decisione nella storia dell'essere, procede tastando verso un primo ricordo che entri nel cuore dell'essere, esso deve soprattutto attraversare e lasciare fuori di sé il dominio dell'essere umano.

La caratterizzazione dell'esistenza nel senso della realtà effettiva dell'essere-sé, prefigurata dal primo compimento della metafisica in Schelling, giunge a una peculiare restrizione per la via traversa di Kierkegaard, il quale non è né teologo né metafisico ma ha di entrambi l'aspetto essenziale. Il fatto che, direttamente, la trasformazione della realtà effettiva in autocertezza dell'*ego cogito* sia determinata dal cristianesimo e che, indirettamente, la restrizione del concetto di esistenza sia determinata dalla cristianità non fa che testimoniare, daccapo, come la fede cristiana si sia appropriata dei tratti fondamentali della metafisica e in questa forma abbia portato la metafisica a dominare in Occidente.

Essere

Nella « realtà effettiva », che diventa il tratto fondamentale dominante dell'entità dell'ente, sta l'essere efficiente (*Wirken*) e quindi la *causalitas* (l'*ἀγαθόν* come ciò che rende possibile). Nella « realtà effettiva » è insito l'effettuare (*Erwirken*), e questo cela in sé il rappresentare e l'appetire che sono essenzialmente in base a una propria unità. L'effettuare, così determinato, è un effettuar-si in cui sta la possibile pretesa dell'assicurar-si, la certezza come autocertezza. Dove c'è realtà effettiva, c'è volontà; dove c'è « volontà », c'è un volersi; dove c'è un volersi, sussistono possibilità di uno sviluppo essenziale della volontà come ragione, amore, potenza. Quando e come l'essenza di volontà della realtà effettiva diventa essenziale?

Il fatto che da ultimo, nel compimento della metafisica, la realtà effettiva entri nell'essenza della volontà, dove « volontà » non va pensata in termini « psicologici », ma viceversa la psicologia va determinata partendo dall'essenza del realizzarsi, manifesta la decisività dello sviluppo essenziale dell'entità in base al procedere (*Fortgang*) dell'essere verso quest'ultima. Il procedere iniziale, certo, lascia indietro l'inizio come non fondato e può

pertanto porre tutto il peso nell'instaurarsi come il progresso (*Fort-schritt*) e l'oltrepassamento.

Nell'essenza di volontà dell'entità come realtà effettiva si cela la macchinazione (ποίησις), per essenza mai accessibile alla metafisica, nella quale, da tratti essenziali iniziali, risuona ancora l'ἐνέργεια, in cui il procedere che se ne va dal primo inizio (della ἀλήθεια) prende il suo avvio deciso che tutto predetermina. L'ἐνέργεια è però al tempo stesso anche l'ultima salvaguardia dell'essenza della φύσις e quindi un rientrare nell'inizio.

Esistenza

Ciò che generalmente nella metafisica si chiama *existentia* (*Existenz*, *Wirklichkeit*, *Dasein*) è:

1. οὐσία dell'ὑποκείμενον καθ' αὐτό, cioè dell'ἕκαστον; la πρώτη οὐσία; l'essere presente come permanenza del rispettivo (*Weile des Jeweiligen*) (Aristotele).

2. Questa πρώτη οὐσία viene concepita come ἐνέργεια dell'ὄν, come τόδε τι ὄν, l'essere presente di ciò che è prodotto e installato, l'essere opera (*Werkheit*). Il nome più lato per εἶναι inteso come essere presente, e che al tempo stesso delucida la sua interpretazione greca, è: ὑπάρχειν. In esso l'ὑπο-κείσθαι, il giacere-già-dinanzi, viene pensato unitamente all'ἀρχή, l'inizio dominante; ὑπάρχειν vuol dire: dominare giacendo già dinanzi, il « pre-dominare » pensato in modo greco come: essere presente da sé.

3. L'ἐνέργεια viene interpretata e trasformata nella *actualitas* dell'*actus*. L'*agere* come *facere*, *creare*. L'essenza pura della *actualitas* è l'*actus purus* come l'*existentia* dell'*ens*, alla cui *essentia* appartiene l'*existentia*. (Teologia medioevale). Contradistingue l'*actus* l'operare come *effettuare* l'effettuato (*Erwirken des Gewirkten*), non il lasciar essere presente nella svelatezza.

4. L'*actualitas* concepita in conformità con il mutamento della *veritas* nella *certitudo*, come *actus* dell'*ego cogito*, come *percipere*, *repraesentare*.

La preminenza del *subiectum* nel senso dell'*ego* (Descartes); l'*existere* come l'*esse* dell'*ego sum*; il *repraesentare* (*percipere*) contro il νοεῖν come ἰδεῖν e questo contro il νοεῖν di Parmenide. Dall'essere come presenza si ha l'essere come rappresentatezza nel soggetto.

5. Il *repraesentare* come *perceptio-appetitus* nel senso del-

la *vis primitiva affectiva* è l'*actualitas* di ogni *subiectum* nel senso antico e determina l'essenza della sostanza in quanto monade. La corrispondente differenza di fenomeno e φαίνεσθαι.

L'*existentia* è ora *exigentia essentiae*; il suo *principium* la *perfectio*; la *perfectio* è *gradus essentiae*; l'*essentia* è però *nisus ad existendum*.

La distinzione scolastica di *potentia* e *actus*, che rappresenta a sua volta una reinterpretazione della distinzione di δύναμις ed ἐνέργεια, viene superata (Leibniz).

6. L'esistenza come *actualitas*, realtà effettiva, essere effettuato (*Gewirktheit*) ed essere efficiente (*Wirkendheit*) diventa l'oggettività dell'esperienza e quindi una modalità accanto alla possibilità e alla necessità.

7. L'incondizionata certezza della volontà che sa se stessa, come la realtà assoluta (spirito, amore).

L'esistenza in quanto essere viene determinata in base alla « reale » distinzione dell'essere dell'ente secondo: il fondamento dell'esistenza e l'esistenza del fondamento.

Poiché la volontà costituisce l'essenza dell'essere, la distinzione è quella che appartiene allo stesso volere: nella volontà del fondamento e nella volontà dell'intelletto.

L'esistenza: il diventare manifesto, il portar-si-a-se-stesso, l'essere-sé nel diventare-sé di fronte (*gegen*) e contro (*wider*) il fondamento.

Divenire in sé « contraddittorio » (Schelling).

8. L'esistenza nel senso di Schelling viene *limitata* da Kierkegaard all'ente che « è » nella contraddizione di temporalità ed eternità: cioè all'uomo che vuole essere se stesso. Esistere come credere, cioè tenersi alla realtà del reale che l'uomo stesso rispettivamente è.

Fede come diventare manifesto dinanzi a Dio. Tenersi al fatto reale che Dio si è fatto uomo.

Fede come essere cristiano nel senso del farsi cristiano.

9. Esistenza nel senso di Kierkegaard, soltanto senza il riferimento essenziale alla fede cristiana, all'essere cristiano. L'essere-sé come personalità in base alla comunicazione con altri. Esistenza nella relazione alla « trascendenza » (K. Jaspers).

10. Esistenza – temporaneamente usata in *Essere e tempo* come l'insistenza ecstatica (*ekstatische Inständigkeit*) nella radura del ci dell'esser-ci.

Insistenza nella verità dell'essere, fondata sull'esplicita fondazione della differenza ontologica, cioè della distin-

zione tra ente ed essere. (Al di fuori di ogni metafisica e filosofia dell'esistenza).

11. Come nella metafisica di Nietzsche la differenza di *essentia* ed *existentia* scompaia, perché debba scomparire nella fine della metafisica, come sia nondimeno raggiunta, proprio così, la massima distanza dall'inizio.

Lo scomparire può però essere visto solo tentando di rendere visibile la differenza: volontà di potenza come *essentia*; eterno ritorno dell'uguale come *existentia* (cfr. « La metafisica di Nietzsche »).

L'essere e la restrizione del concetto di esistenza

1. L'uso accentuato del concetto di esistenza nella distinzione schellinghiana tra esistenza del fondamento e fondamento dell'esistenza (essere come volere).

2. La restrizione di questo concetto di esistenza alla credenza dei cristiani a opera di Kierkegaard (esistenza – cristianità) (fede – teologia).

3. L'assunzione del concetto kierkegaardiano di esistenza nella « filosofia dell'esistenza » (K. Jaspers). Esistenza: essere sé – comunicazione – metafisica.

4. Esistenza come carattere dell'esser-ci in *Essere e tempo* (storia dell'essere).

Qui non è in gioco né il concetto di esistenza di Kierkegaard, né quello della filosofia dell'esistenza. Piuttosto, l'esistenza viene pensata rifacendosi all'estaticità dell'esser-ci nell'intento di interpretare l'esser-ci nel suo eminente riferimento alla verità dell'essere. Solo da questa domanda è condizionato il temporaneo impiego del concetto di esistenza. La domanda serve soltanto a preparare un oltrepassamento della metafisica. Tutto ciò sta al di fuori della filosofia dell'esistenza e dell'esistenzialismo, rimane abissalmente diverso dalla passione in fondo teologica di Kierkegaard, si mantiene invece nel confronto essenziale con la metafisica.

In quale senso il concetto dell'*esistentivo* (*des Existentiellen*) possa e debba emergere per la prima volta in Schelling.

L'esistentivo, ossia ciò che esiste visto nella sua esistenza, ovvero: *in quanto esistente*; più precisamente l'ente in quanto *esistente*, pensato partendo dal suo esistere.

(Prestare qui attenzione al cambiamento nella terminologia di Schelling:

fondamento – esistenza
esistenza – esistente).

Schelling e Kierkegaard

Esistenza: *un essere sé* – soggettività (volontà dell'intelletto,

ego cogito)

rendersi manifesto

contraddizione – distinzione

« passione » – « impulso » – « volontà consapevole » – « divenire »

Ma in Kierkegaard:

1. limitata all'uomo, soltanto *lui* esiste.

2. Esistenza – interesse all'esistenza, realtà effettiva.

3. Questo interesse non è un rappresentare, ma fede in..., darsi al reale, lasciare che il reale ci importi (*sich Anliegen-lassen das Wirkliche*).

4. Fede in un altro, non come riferimento a una dottrina e alla sua verità, ma al vero in quanto reale, concretizzare con questo, concretamente.

Esistenza in senso moderno.

5. Fede che Dio sia stato qui come uomo, infinitamente interessato – fede come essere cristiano, cioè farsi cristiano. L'incredulità come *il peccato*.

Schelling

« Volere è essere originario ».

Tutto l'essere è esistere: esistenza.

Ma esistenza è esistenza del fondamento.

All'essere appartengono l'esistenza e il fondamento dell'esistenza.

All'essere appartiene questa distinzione (*Unter-scheidung*) come distinzione « reale ».

L'essere stesso è siffatto che l'ente in quanto tale si distingue.

Questa distinzione sta nell'essenza del volere.

La distinzione: volontà del fondamento e volontà dell'intelletto.

In che misura? La volontà nella volontà è l'intelletto.

La « distinzione » schellinghiana vuol dire una reciproca opposizione (lotta) che governa e struttura tutto l'essere essenzialmente presente (l'ente nella sua enticità), e tutto ciò sul fondamento della soggettività.

Essere originario – è volere.

L'essere (non ancora un-essere-ente) chiusura.

L'ente (come sostantivo, come verbo transitivo): il sé. Essere-in-sé.

L'esistenza e l'esistativo

L'esistativo vuol dire questo: l'uomo, nel suo essere uomo, è riferito mediante modi di comportamento non solo al reale, ma in quanto esistente è preoccupato di se stesso, di questi riferimenti e del reale.

La realtà è tale che tutto il reale occupa ovunque l'uomo come fattore ed effettuante, come cofattore ed effettuato. L'esistativo, preso in una indifferenza apparentemente storica, non è da intendere necessariamente in senso cristiano, come in Kierkegaard, bensì sotto ogni riguardo dell'insediabilità dell'uomo come effettivo realizzatore del reale effettivo (*Erwirker des Wirklichen*). La risonanza che l'esistativo ha avuto negli ultimi decenni ha il suo fondamento nell'essenza della realtà effettiva che, in quanto volontà di potenza, ha fatto dell'uomo uno strumento del fare (fabbricare, effettuare). Questa essenza dell'essere, malgrado Nietzsche, anzi, persino in lui, può rimanere velata. Pertanto l'esistativo ammette molteplici interpretazioni.

La sua risonanza e preminenza e l'accoppiamento di Nietzsche e Kierkegaard, storicamente impossibile, hanno il loro fondamento nel fatto che l'esistativo è soltanto la radicalizzazione del ruolo dell'antropologia entro la metafisica nel suo compimento.

Le molteplici forme dell'esistativo nella poesia, nel pensiero, nell'agire, nella fede, nel fabbricare. Possono essere viste solamente se l'esistativo stesso viene esperito come compimento dell'*animal rationale*. E ciò è possibile solamente secondo la storia dell'essere.

La « visione del mondo » e l'« esistativo »

« Metafisica » e « antropologia »

Essere come enticità e l'uomo come *animal rationale*.

L'esposizione della restrizione dell'essenza dell'esistenza muove dalla distinzione schellinghiana di « fondamento ed esistenza ».

Da mostrare:

1. In quale misura, anche dietro questa distinzione, si celi ancora la distinzione corrente di *essentia* ed *existentia*.

2. Perché questa distinzione arrivi ad avere versioni peculiari, perfino contraddicentisi (per esempio « l'essere e l'ente »; « esistenza ed esistente », dove ora « esistenza » sta per « fondamento » e l'esistenza di prima viene concepita come l'« esistente ». Questa denominazione è in effetti più pertinente; essa infatti esprime il rango della realizzazione di chi la effettua, l'autoassicurazione come essere efficiente e volontà).

3. Come Kierkegaard assuma questa distinzione restringendo il concetto di esistenza alla cristianità dell'essere cristiano, cosa con la quale non si intende dire che il non-esistente sia il non-reale. Se solo l'uomo è l'esistente, allora proprio Dio è il reale assoluto e la realtà effettiva.

X
IL RICORDO CHE ENTRA NEL CUORE
DELLA METAFISICA

Il ricordo che entra nel cuore della storia dell'essere pensa la storia come l'avvento ogni volta lontano di una decisione (*Austrag*) dell'essenza della verità, essenza nella quale l'essere stesso inizialmente avviene. Il ricordo aiuta il pensiero che rammemora la verità dell'essere, in quanto fa pensare al senso in cui l'essenza della verità è contemporaneamente la verità dell'essenza. Essere e verità appartengono l'uno all'altra, così come essi, avviluppati (*gewunden*) l'uno nell'altra, appartengono all'inizio (*Anfang*) di un superamento (*Verwindung*) ancora latente il cui incominciamento (*Anfängnis*) che si apre nella radura rimane ciò che è venturo.

L'iniziale avviene anticipando tutto ciò che verrà e, pertanto, benché velato, viene all'uomo storico come puro venire. Non passa mai, non è mai un passato. Per questo non troviamo nemmeno mai l'iniziale nel rivolgerci storiograficamente al passato, ma solo nel pensiero rammemorante che pensa soprattutto all'essere essenzialmente presente (il già stato essenzialmente presente [*das Gewesende*]) e alla verità dell'essere destinata. A volte, per esercitare l'attenzione (*Achtsamkeit*) del pensiero insistente, conforme alla storia dell'essere, il ricordo che entra nel cuore della storia può essere l'unico cammino percorribile per giungere nell'iniziale.

Il ricordo che entra nel cuore della metafisica, come un'epoca necessaria della storia dell'essere, dà da pensare che e come l'essere determini di volta in volta la verità dell'ente, che e come da tale determinazione l'essere apra un ambito progettuale per la spiegazione dell'ente, che e come solo tale determinazione disponga (*stimmt*) un pensiero al reclamo dell'essere e in base a tale disposizione d'animo (*Stimmung*) imponga rispettivamente a un pensatore la necessità di dire l'essere.

Il ricordo, conforme alla storia dell'essere, che entra nel cuore della metafisica è una pretesa (*Zumutung*) che dà da pensare all'animo (*Gemüt*) propriamente e unicamente il riferimento dell'essere all'uomo e richiede l'animo (*Mut*) per dare una risposta al reclamo, la quale o si espone alla dignità dell'essere oppure si accontenta dell'ente. Il ricordo conforme alla storia dell'essere pretende dall'umanità storica che essa si accorga che, *prima* di ogni dipendenza dell'uomo da potenze e forze, provvidenze e compiti *l'essenza dell'uomo è lasciata entrare, coinvolta* (*eingelassen*) *nella verità dell'essere*. Perciò, per lungo tempo egli rimane lasciato fuori (*ausgelassen*) dalla sua essenza e precisamente come colui che è coinvolto nell'*insorgere* del pro-durre (*Herstellen*) entro l'ambito della radura dell'essere nel senso dell'oggettivazione incondizionata. L'essere lascia sorgere di volta in volta potenze, ma le lascia anche sprofondare nell'inessenziale insieme alle loro impotenze.

Il ricordo conforme alla storia dell'essere pretende sempre dall'essere *l'essenza dell'uomo* – non l'uomo singolo già indigeno nel suo carattere decisivo – affinché l'essere sporga nell'aperto della radura della sua dignità e abbia nell'ente una terra natia, custodita dall'essere umano. Soltanto partendo dall'essere umano, cioè dal modo in cui l'uomo concede al reclamo dell'essere la parola della risposta, può irradiare dall'essere un riverbero della sua dignità. Alla scadenza (*Frist*) in cui l'essere trasmette (*überreignet*) l'inizialità nell'aperto e dà da sapere e da salvaguardare la nobiltà della sua libertà rispetto a se stesso, e quindi, in seguito, anche la sua indipendenza, l'essere ha bisogno del riverbero di una illuminazione della sua essenza nella verità.

Questo aver bisogno non conosce l'inquietudine del difetto, è il riposare in sé della ricchezza del semplice; come tale, l'inizio concede la decisività del congedo nel

quale esso, in quanto concedente, viene incontro a se stesso e fa così avvenire ancora una volta nel proprio incominciamento la pura non bisognosità, la quale è a sua volta un riflesso derivato di ciò che è iniziale e che avviene come avvenimento-appropriazione (*Er-eignung*) della verità.

A volte l'essere ha bisogno dell'essere umano, eppure non è mai dipendente dall'umanità che è. Quest'ultima – in quanto è storica, in quanto sa e custodisce l'ente come tale – sta, sì, in riferimento all'essere; ma non sempre la pretesa dell'essere umano nei confronti dell'essere stesso è da quest'ultimo fatta avvenire (*ereignet*) come la garanzia (*Gewährnis*) mediante la quale una umanità possa avere come proprio (*zu eigen*) il tributo della partecipazione all'evento (*Ereignis*) della verità dell'essere. In quel tempo, talvolta, dal reclamo dell'essere ha origine il tentativo di una risposta nella quale una umanità deve sacrificare dei chiamati isolati, che ricordano riportando nel cuore dell'essere e che quindi pensano la sua storia partendo da ciò che è stato essenzialmente.

Il ricordo non riferisce su opinioni e rappresentazioni passate dell'essere. Non persegue nemmeno i loro rapporti di influenza né racconta punti di vista in una storia dei concetti. Non conosce il progresso e il regresso di una sequela di problemi in sé, che debbano riempire una storia dei problemi.

Poiché si conosce e si vuole conoscere la storia soltanto nell'orizzonte della storiografia, che esplora e ripesca cose passate al fine di utilizzarle per il presente, anche il ricordo che entra nel cuore della storia dell'essere rimane dapprima affidato alla parvenza che lo fa sembrare una storiografia dei concetti, e per di più unilaterale e lacunosa.

Tuttavia, se il ricordo conforme alla storia dell'essere nomina pensatori e ne segue i pensieri, questo pensiero è per lui la risposta che ascolta, che avviene su reclamo dell'essere, e precisamente come destinazione (*Bestimmung*) mediante la voce (*Stimme*) del reclamo. Il pensiero dei pensatori non è né un processo che avvenga nelle loro « teste » e nemmeno l'opera di siffatte teste. Si può sempre considerare il pensiero in termini storiografici secondo tali riguardi e richiamarsi alla correttezza di questa considerazione. Sennonché, così non si pensa il pensiero in quanto pensiero dell'essere. Il ricordo con-

forme alla storia dell'essere entra nel reclamo della voce afona (*lautlose Stimme*) dell'essere e ritorna al modo del suo accordare (*Stimmen*). I pensatori non vengono misurati nel loro reciproco riferimento secondo ciò che hanno fatto e il successo che ne deriva per il progresso della conoscenza.

Ogni pensatore oltrepassa il limite interno di ogni pensatore. Ma tale oltrepassamento non è un saperla più lunga, poiché consiste anch'esso solo nel tenere il pensatore nel diretto reclamo dell'essere e nel rimanere così nel suo limite. Quest'ultimo, di nuovo, consiste nel fatto che il pensatore non può mai dire ciò che è più propriamente suo. Deve rimanere non detto perché la parola dicibile riceve la sua determinazione dall'indicibile. Ciò che è più proprio di un pensatore, tuttavia, non è suo possesso, ma è la proprietà dell'essere, il cui getto (*Zuwurf*) riagguanta (*auffängt*) il pensiero nei suoi progetti (*Entwürfe*), i quali non fanno che ammettere la prigionia (*Befängnis*) in ciò che è gettato loro (*im Zugeworfenen*).

La storicità di un pensatore (come egli sia reclamato dall'essere per la storia e come corrisponda al reclamo) non si misura mai a seconda del ruolo storiograficamente calcolabile che le sue opinioni, nel suo tempo sempre necessariamente fraintese, svolgono quando sono messe pubblicamente in circolazione. La storicità di un pensatore, che non si riferisce a lui ma all'essere, ha la sua misura nell'originaria fedeltà del pensiero al suo limite interno. Non conoscerlo, e precisamente non conoscerlo grazie alla vicinanza dell'indicibile non detto, è il velato regalo dell'essere a quei rari che sono chiamati sul sentiero del pensare. La messa in conto storiografica, invece, cerca il limite interno di un pensatore nel suo non essere ancora informato su quell'elemento estraneo che altri, venuti più tardi, dopo di lui e a volte anche solo attraverso la sua mediazione, assumono come verità.

Qui non si sta parlando della psicologia dei filosofi, ma soltanto della storia dell'essere. Che però l'essere determini la verità dell'ente; e che, attraverso ciò che della verità è di volta in volta essenzialmente presente, disponga (*stimmt*) un pensiero all'unicità di un dire l'essere; e che in base a tale disposizione (*Bestimmung*) richieda un pensatore nella sua determinatezza (*Bestimmtheit*); che in tutto questo, prima e sempre, l'essere faccia avvenire (*ereignet*) inizialmente la verità di se stesso e che questo sia l'e-

vento (*das Ereignis*) in cui l'essere è essenzialmente presente – tutto ciò non può mai essere dimostrato partendo dall'ente. Si sottrae pure a ogni spiegazione. L'essere nella sua storia può essere ammesso soltanto in quella ammissione (*Eingeständnis*) che lascia solamente all'iniziale dignità dell'essere la libertà di combinare l'essere umano nel riferimento all'essere affinché egli, così confesso (*geständig*), conservi l'insistenza (*Inständigkeit*) nel serbare l'essere.

Che cosa accade nella storia dell'essere? Non possiamo domandare così, perché sarebbe allora un accadere (*Geschehen*) e qualcosa che accade (*Geschehendes*). Ma l'accadere stesso è l'unico accadimento (*Geschehnis*). L'essere soltanto è. Che cosa accade? Niente accade, se nell'accadere diamo la caccia a qualcosa che accade. Niente accade, l'evento fa avvenire (*das Ereignis er-eignet*). L'inizio – portando fuori la radura – prende congedo in sé. L'inizio che fa avvenire è la dignità come la verità stessa che sporge nel suo congedo. La dignità è il nobile che fa avvenire senza avere bisogno di fare effetto. La nobiltà dell'evento dignitoso dell'inizio è l'unica liberazione come evento-appropriazione (*Er-eignis*), il dis-velamento (*Entbergung*) è il velamento – e ciò perché è la proprietà del fondo abissale (*Ab-grund*).

La storia dell'essere, che è unicamente l'essere stesso, getta dapprima solo una oscura parvenza nella presunta trasparenza unica della certezza del sapere metafisico compiuto. Ma la metafisica è storia dell'essere come il procedere (*Fort-gang*) che se ne va dall'inizio, procedere che, un giorno, farà diventare il ritorno necessità (*Not*) e il ricordo che entra nel cuore dell'inizio penosa necessità (*notvolle Notwendigkeit*). Quella storia dell'essere che è nota storiograficamente come metafisica ha la sua essenza nel fatto che avviene un procedere che se ne va dall'inizio. In questo procedere l'essere si rilascia nell'entità e rifiuta la radura dell'incominciamento dell'inizio (*die Lichtung der Anfängnis des Anfangs*). L'entità, iniziandosi come *idéa*, apre la preminenza dell'ente relativamente all'impronta essenziale della verità, la cui essenza stessa appartiene all'essere. In quanto l'essere si rilascia nell'entità e sottrae la sua dignità nella celatezza a sua volta celata, l'essere lascia apparentemente all'ente l'apparire dell'essere.

Poiché nell'ente l'uomo rimane contraddistinto perché

conosce l'ente *in quanto* ente e, conoscendolo, vi si rapporta, senza però mai poter sapere, cioè conservare, in seguito a questa nota distintiva il fondamento di essa, nella storia dell'essere che si chiama metafisica l'uomo urge verso un dominio pluriforme nella regione dell'ente scatenato e lasciato in balia di se stesso.

L'ente è il reale effettivo. La realtà effettiva salva la sua essenza nell'essere efficiente che, quale sua propria essenza, effettua la volontà consapevole nell'efficacia determinante. La realtà effettiva trasferisce la sua essenza nella pluriformità della volontà. La volontà effettua se stessa nell'esclusività del suo egoismo in quanto volontà di potenza. Ma nell'essenza della potenza si vela l'estremo scatenamento dell'essere nell'entità, in forza del quale quest'ultima diventa la macchinazione. Alla superficie essa appare nella forma della preminenza della realizzazione di ciò che è pianificato e pianificabile nella regione del reale effettivo precalcolato. La preminenza del reale effettivo quale unico ente rispetto all'essere è incondizionata. L'essere appare ormai soltanto per venire ogni volta abbandonato all'esecrabilità. Il nome di questa esecrabilità è « astrazione ».

La preminenza del reale effettivo pratica la dimenticanza dell'essere. Mediante quella preminenza viene buttato via anche l'essenziale riferimento all'essere che va cercato nel pensiero rettammente pensato. L'uomo, impegnato dall'ente, giunge ad avere il ruolo di ente determinante. Quale riferimento all'ente basta il conoscere che, secondo la specie essenziale dell'ente nel senso del reale effettivo assicurato, deve risolversi nell'oggettivazione e diventare così calcolare. Il segno della sminuizione del pensiero è l'elevazione della logistica al rango di vera logica. La logistica è l'organizzazione calcolativa dell'incondizionata ignoranza circa l'essenza del pensiero, posto che il pensiero, pensato in modo essenziale, sia quel sapere progettante che si risolve nella conservazione dell'essenza della verità in base all'essere.

L'abbandono nel quale l'essere si scatena nell'estrema malaessenza dell'entità (nella « macchinazione ») è, celatamente, il trattenersi dell'iniziale essenza dell'evento nell'inizio non ancora riagguantato, non ancora terminato nel suo abisso. Il procedere dell'essere che se ne va nell'entità è quella storia dell'essere chiamata metafisica che rimane lontana, in modo parimenti essenziale,

tanto dal suo inizio quanto dalla sua fine. Perciò anche la metafisica stessa, cioè quel pensiero dell'essere che dovette darsi il nome di « filosofia », non può mai portare la storia dell'essere stesso, cioè l'inizio, nella luce della sua essenza. Il procedere dell'essere che se ne va nell'entità è soprattutto il rifiuto essenziale di una fondazione della verità dell'essere e la cessione all'ente della preminenza nella caratterizzazione essenziale dell'essere.

Il procedere che se ne va dall'inizio non rinuncia a quest'ultimo, ché altrimenti l'entità non sarebbe un modo dell'essere. Il procedere non può nemmeno nulla contro il rifiuto dell'inizio, rifiuto nel quale l'iniziale si vela fino all'inaccessibilità. Nel procedere, tuttavia, senza che essa giunga propriamente nella struttura in essa fondata, la distinzione dell'essere rispetto all'ente entra nella verità (apertura) dell'essere, a sua volta indeterminata. La distinzione dell'essere rispetto all'ente si salva però subito nella forma di quella distinzione che sola corrisponde all'inizio della metafisica, poiché riceve la sua struttura nella prospettiva dell'ente e dalla distinzione dell'ente contro l'essere.

L'ente è. Il suo essere riceve la verità consistente nel fatto che esso è. *Il fatto che* l'ente è dà all'ente il privilegio dell'indiscutibilità dal quale si leva la domanda che chiede *che cosa* l'ente sia. Il « che cosa è » è quindi, nella prospettiva dell'ente, l'essere che per primo si cerca nel domandare. In ciò si manifesta il fatto che l'essere stesso si arrende alla determinazione solo nella forma dell'entità, per portare nell'essere essenzialmente presente, mediante questa stessa determinatezza, solamente l'ente in quanto tale. Solo allora il « che è » si distingue esplicitamente rispetto al « che cosa è » (*idéa*). La distinzione che nella metafisica diventa corrente con il nome di differenza tra *essentia* ed *existentia*, ma a stento si rende visibile nei suoi mutamenti propri, ha a sua volta il proprio fondamento nella distinzione iniziale dell'essere rispetto all'ente, non fondata e al tempo stesso celata.

Ma la distinzione iniziale non è un atto che cada sopra e dentro l'insieme indistinto, già presente, di essere ed ente, bensì è inizialmente ciò che dell'essere stesso è essenzialmente presente (*das Wesende des Seins selbst*), il cui incominciamento (*Anfängnis*) è l'evento-appropriazione (*Er-eignis*). Risalendo dalla distinzione di *essentia* ed *existentia*, che regge tutta la metafisica e che ha il suo pe-

so nell'impronta essenziale dell'*existentia*, non si può mai raggiungere la distinzione iniziale. Invece la distinzione metafisica – cioè sempre: quella che struttura-regge tutta la metafisica – deve, essa stessa, essere prima esperita nel suo inizio affinché la metafisica, come evento della storia dell'essere, assuma il carattere di decisione e perda la forma apparente di una dottrina e di una veduta, cioè di un artefatto umano.

La storia dell'essere non è né la storia dell'uomo e di una umanità né la storia del riferimento umano all'ente e all'essere. La storia dell'essere è l'essere stesso e soltanto esso. Tuttavia, poiché l'essere, per la fondazione della sua verità nell'ente, reclama l'essere umano, l'uomo rimane coinvolto nella storia dell'essere, ma di volta in volta soltanto nel modo in cui egli, in base al riferimento dell'essere a lui e secondo questo riferimento, assume, perde, trascura, libera, sonda o prodiga la sua essenza.

Il fatto che l'uomo appartenga alla storia dell'essere solo nell'orizzonte della sua essenza determinata dal reclamo dell'essere, e non in vista del suo sussistere, agire e operare nell'ente, significa una limitazione di tipo particolare. Essa può manifestarsi come distinzione ogniquale volta l'essere stesso dia da sapere che cosa avviene quando l'uomo può arrischiare la sua essenza che, per la preminenza dell'ente, si è per lui sprofondata nella dimenticanza.

Nella storia dell'essere l'evento si manifesta all'umanità dapprima come mutamento dell'essenza della verità. Ciò potrebbe suggerire l'opinione che la caratterizzazione essenziale dell'essere dipenda dal dominio del rispettivo concetto di verità che guida il modo dell'umano rappresentare e quindi anche pensare l'essere. Sennonché, le possibilità dei rispettivi *concetti* di verità sono prima delimitate dal modo dell'essenza della verità e dal regnare di questa essenza. La radura è, essa stessa, un tratto fondamentale dell'essere e non soltanto sua conseguenza.

Il ricordo che entra nel cuore della storia dell'essere è un memorare (*Vordenken*) che entra nell'inizio ed è fatto avvenire (*ereignet*) dall'essere stesso. L'evento concede (*gewährt*) ognora la scadenza dalla quale la storia prende la garanzia (*Gewähr*) di un tempo. Ma la scadenza alla quale l'essere si arrende all'aperto non può mai essere trovata in base al tempo calcolato storiograficamente e

con le sue misure. La scadenza concessa si mostra soltanto a una meditazione che è già capace di presagire la storia dell'essere, quand'anche ciò riesca solo nella forma di una essenziale necessità che scuote silenziosamente e senza conseguenze tutto il vero e tutto il reale.

POSTFAZIONE

DI FRANCO VOLPI

1. Il « problema Nietzsche »

« Guardo talvolta la mia mano, pensando che ho in mano il destino dell'umanità: lo spezzo invisibilmente in due parti, prima di me, dopo di me... » (VIII, III, 409).¹ Queste parole di esaltazione, vergate da Nietzsche poco prima della crisi in un frammento della fine del 1888, emanano una singolare fosforescenza: una luce che attrae ma che non basta a illuminare. Al contrario, sono parole che, poste quasi a suggello della sua opera, la oscurano con lo schermo del narcisismo e della follia. Chi voglia penetrarle nel loro senso profondo non può esimersi da un lungo e faticoso lavoro di interpretazione e di confronto; chi invece a questo non fosse disposto potrà facilmente liquidarle imputandole all'insondabile oscurità dell'obnubilamento mentale.

Il frammento successivo – secondo l'ordine cronologico stabilito da Colli e Montinari, che qui si rivela prezioso – insiste sullo stesso motivo e lo svolge in una terribile sequenza che, pressoché immutata, forma l'esordio del celebre capitolo « Perché io sono un destino » di *Ecce homo*: « Conosco la mia sorte. Un giorno sarà legato al mio nome il ricordo di qualcosa di enorme – una crisi quale mai

1. Per i criteri seguiti nelle citazioni dalle opere di Nietzsche e di Heidegger cfr. sopra, p. 16.

si era vista sulla terra, la più profonda collisione di coscienze, una decisione evocata *contro* tutto ciò che finora è stato creduto, preteso, consacrato ... Io vengo a contraddire, come mai si è contraddetto ... Perché ora che la verità dà battaglia alla millenaria menzogna, avremo degli sconvolgimenti, uno spasimo di terremoti, monti e valli che si spostano, come mai prima si era sognato ... ci sarà guerra come mai prima sulla terra... » (VI, III, 375-76; cfr. VIII, III, 409-10).

Questo monologo fatale e ossessivo, in cui Nietzsche eleva la sua visione a profezia, ci mette letteralmente davanti agli occhi lo scandalo e la provocazione che il suo pensiero ha rappresentato per l'autocomprensione critica del nostro tempo. Nietzsche è arrivato a toccare punti nevralgici della nostra condizione storica: la morte di Dio e lo svanire dei valori tradizionali, la perdita del centro e il frantumarsi delle antiche identità, la radicale esperienza del negativo e l'impraticabilità di ogni sintesi, dialettica o scientifica che fosse, quindi l'impossibilità di dare un nome all'intero; ma ha trasmesso al suo discorso una vibrazione così stridula ed estrema da rendere a chiunque arduo, se non impossibile, interpretare il disperato messaggio che egli intendeva trasmettere.

Alla luce di ciò si capisce perché nel nostro secolo Nietzsche abbia al tempo stesso suscitato entusiasmi e attirato anatemi, abbia ispirato atteggiamenti, mode culturali e stili di pensiero, ma al tempo stesso provocato reazioni e rifiuti altrettanto risoluti. A eloquente esempio del carattere controverso del suo « mito » andrebbe ricordato, per coloro che si professarono nietzscheani, quanto Gottfried Benn scriveva al proposito in una lettera a Oelze del 16 settembre 1935: « Nietzsche è stato grande, nulla di più grande ha visto questo secolo. Ed esso non è stato più grande di Nietzsche, che lo ha abbracciato tutto e ha coinciso con esso. È il Reno – o il Nilo, in questo momento non lo so di preciso –, il vecchio barbuto su cui tutto brulica, la figura sdraiata da cui si dipartono le varie specie: questo è stato Nietzsche per noi tutti, senza eccezione ». ¹ Per Benn, che parla qui a nome di un'intera generazione, Nietzsche è « la gigantesca figura dominante

1. G. Benn, lettera a Oelze del 16 settembre 1935 in *Briefe an F.W. Oelze*, a cura di Harald Steinhagen e Jürgen Schröder, Limes, Wiesbaden, 2 voll. (in 3 tomi), 1977-1980, vol. I, p. 71.

dell'epoca post-goethiana », « il terremoto dell'epoca », « dopo Lutero il più grande genio della lingua tedesca », colui che ha sofferto e anticipato tutte le esperienze spirituali decisive dei tempi moderni. ¹

Per coloro che invece non poterono dirsi nietzscheani si dovrebbe ricordare il libello del sociologo Ferdinand Tönnies, *Der Nietzsche-Kultus. Eine Kritik* [Il culto di Nietzsche. Una critica, Reissland, Leipzig, 1897]. Dopo essere stato in gioventù fervente adepto di tale culto, Tönnies si sentì chiamato a proclamare le viscerali ragioni per le quali urgeva opporsi al pensiero nietzscheano e all'irrazionalismo che fomentava. Ma questa e altre prese di posizione non arginarono, né allora né in seguito, la marea nichilistica che stava montando e che a Nietzsche si ispirava. Schiere di artisti e letterati continuarono a guardare a lui come a un mito da emulare: Gide, Strindberg, von Hofmannsthal, Musil, Broch, George e il suo *Kreis*, Thomas e Heinrich Mann, Benn, Jünger sono i nomi che spiccano fra tanti altri. Anche in campo strettamente filosofico, pensatori dalle provenienze più diverse recepirono le sue dottrine: Vaihinger, von Hartmann, Klages, Simmel, Spengler, Jaspers, Heidegger e altri ancora. Perfino Carnap, nella conclusione del celebre saggio del 1931 in cui si riprometteva di demolire ogni metafisica passata, presente e futura mediante l'analisi logica del linguaggio, riconosceva alla « metafisica » di Nietzsche un suo statuto legittimo, anche se solo « estetico ».

Fra tutte queste voci Heidegger è certamente colui che, oltre ad avere subito come pochi il fascino di Nietzsche, ha ingaggiato nel corso del suo cammino speculativo il confronto filosofico più serrato e profondo con i problemi che l'opera nietzscheana solleva. I risultati da lui raggiunti giganteggiano nel panorama delle interpretazioni di Nietzsche: in una magistrale e imponente interrogazione dei testi egli è riuscito a comporre in un insieme coerente le dottrine fondamentali di Nietzsche e a ricondurle nell'alveo della filosofia occidentale – e precisamente in quella funzione di invisibile spartiacque, tra compimento della metafisica e nuovo inizio, che Nietzsche stesso, nel frammento dianzi citato, si era profetica-

1. Cfr. G. Benn, *Lo smalto sul nulla*, a cura di Luciano Zagari, Milano, Adelphi, 1992, in particolare pp. 126-36 (*Oltre il nichilismo*, 1932), 254-64 (*Nietzsche cinquant'anni dopo*, 1950).

mente assegnato. Al tempo stesso Nietzsche è diventato per Heidegger un termine di confronto decisivo in merito alla « cosa stessa » che nel pensiero è in questione, e ha così caratterizzato in misura determinante gli esiti speculativi cui egli stesso è approdato. Ma quando, come e perché Heidegger ha incrociato sul suo cammino Nietzsche?

2. Il primo interesse di Heidegger per Nietzsche

Stando alla testimonianza autobiografica fornita da Heidegger in diverse circostanze – nel discorso tenuto in occasione della sua nomina a membro dell'Accademia delle Scienze di Heidelberg (1957), nella prefazione alla riedizione dei suoi scritti giovanili (1972) che riprende la sostanza di quel discorso, quindi in *Mein Weg in die Phänomenologie* (1963) – ciò avvenne assai presto, anche se l'incontro non fu subito decisivo.

Formatosi filosoficamente sugli arcigni paragrafi di Husserl, su Brentano, Aristotele e sui classici della Scolastica (Tommaso d'Aquino, Duns Scoto, Suárez), egli ricorda di essere stato sfiorato negli anni giovanili dall'aura che l'opera di Nietzsche emanava nella cultura primonovecentesca. Tra gli eventi significativi che ravvivarono l'atmosfera filosofica in Germania agli inizi del secolo, cioè all'epoca della propria formazione, Heidegger rievoca infatti – oltre alla traduzione in tedesco di Kierkegaard e Dostoevskij (quest'ultima, si noti, a cura di Arthur Moeller van den Bruck e Dmitri Merežkovskij), oltre al crescente interesse per Hegel e Schelling, oltre all'edizione delle opere complete di Dilthey, oltre alle poesie di Rilke e Trakl – soprattutto la pubblicazione dei frammenti postumi di Nietzsche nella controversa compilazione della sorella, *La volontà di potenza*, apparsa dapprima nel 1901, poi in una seconda edizione più che raddoppiata nel 1906 e infine, con gli apparati di Otto Weiß, nel 1911 (cfr. HGA, I, 56). Sappiamo inoltre che, nel corso degli studi universitari a Friburgo, Heidegger frequentò le lezioni su Nietzsche tenute da Rickert, il quale era essenzialmente interessato a lumeggiare l'origine del problema dei valori nel pensiero nietzscheano (cfr. sopra, p. 617). Nella tesi di libera docenza *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto* (1916), dedicata a

Rickert, troviamo la prima fugace citazione pubblica: Nietzsche sarebbe riuscito, « nel suo modo di pensare impietosamente aspro e nella sua plastica capacità espositiva », a mostrare il radicamento soggettivo di ogni filosofia – in quanto « valore culturale » (*Kulturwert*) che è al tempo stesso un « valore vitale » (*Lebenswert*) – in una personalità, più precisamente in quello che Nietzsche apostrofa come l'« istinto che fa filosofia » (HGA, I, 196). Sappiamo, infine, sulla scorta dei corsi universitari del giovane Heidegger oggi in buona parte pubblicati, che Nietzsche fu certamente sullo sfondo del suo lavoro filosofico, se non altro perché al pensiero nietzscheano risale l'impianto di alcune posizioni filosofiche allora predominanti con le quali Heidegger si confronta, prime fra tutte la filosofia della vita (Simmel, Dilthey, Spengler) e la filosofia dei valori (Rickert e più tardi Scheler). Ma per trovare un primo riferimento significativo a Nietzsche bisogna attendere *Essere e tempo*. Fino ad allora, a giudicare dalle occorrenze sparse che si possono raccogliere, si ha l'impressione di una presenza più suggestivamente avvertita che effettivamente sondata, si percepisce l'atmosfera della crisi evocata da Nietzsche che anche Heidegger respira e che condiziona il pathos del suo filosofare, ma non si ha ancora il preciso riferimento al corpus dei testi e dei frammenti nietzscheani.

Non è qui il luogo per ricordare, nemmeno a grandi linee, come la ricezione dell'opera di Nietzsche contribuì a caratterizzare il clima dell'epoca – con il suo nichilismo e relativismo, il suo disincanto e il suo *Kulturpessimismus*. È noto che l'anno 1900 non rappresenta un vero e proprio spartiacque tra Ottocento e Novecento: la « Belle Époque » attraversa indenne, o quasi, la soglia del secolo e solo la prima guerra mondiale ne segna bruscamente la fine, fungendo da effettiva cesura tra la vecchia e la nuova età. Tanto più significativo è il fatto che in ambito artistico-letterario vi fu chi propose di considerare il 1900 – in quanto era l'anno della morte di Nietzsche – come l'inizio di una nuova era, l'alba di una più lucida consapevolezza e di una rigenerata creatività. Nel giro di poco tempo Nietzsche divenne un autore così letto da occupare nell'anima tedesca il posto che prima di lui, e nella sua stessa formazione intellettuale, era stato occupato da Schopenhauer.

La sua opera ha così allungato la sua ombra su buona

parte del pensiero e della cultura dei primi decenni del Novecento. Considerata ormai impraticabile la sintesi dialettica, minata alle fondamenta dall'affermarsi dell'immagine scientifica del mondo, ci si richiamava allora al pensiero di Nietzsche, specialmente da parte delle avanguardie, per compensare il vuoto filosofico spalancatosi nel «dopo Hegel» e per evitare entrambe le insidie in cui era fin troppo facile cadere: la nostalgia per la totalità dialettica perduta e la piatta adesione al positivismo dei fatti o alla ingenua fede nel progresso. Emulando e sperimentando il paradigma nietzscheano si voleva arrivare alla creazione e alla posizione di nuovi valori. Ma, intanto, ci si esercitava a smantellare in maniera sempre più tenace e rabbiosa i grandi ideali di Dio, del Bene e del Vero, a minare qualsiasi contenuto e proposta positiva di senso. Nell'orizzonte della dissoluzione nichilistica ci si poteva perfino appellare allo stile aforistico di Nietzsche come a una spiegazione, quella che suggerirà più tardi Benn: «Adesso capisco – confessava a Oelze – perché Nietzsche scriveva per *aforismi*. Chi non vede più connessioni, più alcuna traccia di un sistema, può ancora procedere solo per episodi». ¹ E la critica della civiltà che a Nietzsche si ispirava non fu mera descrizione, ma contribuì a produrre, o ad accelerare, lo stato di crisi che descriveva. L'esito è noto: fu l'allungarsi dell'ombra del nichilismo, il crescere della desertificazione di ogni senso e di ogni risorsa simbolica.

La piena nichilistica si ebbe soprattutto quando le influenze del pensiero nietzscheano confluirono con gli esiti relativistici dello storicismo. Ciò avvenne soprattutto in seno alla cosiddetta «filosofia della vita» e nella serie di critiche della civiltà che pullulano nella cultura tedesca dei primi decenni del Novecento. Si era fatta acuta la sensazione che un ciclo storico era finito e che con esso se ne era andata la forza vincolante dei valori veteroeuropei della religione, della metafisica e della morale. E tra i venti gelidi della nuova consapevolezza critica, nella generale sfiducia che intaccava gli ideali ottimistici del progresso e della grande marcia dell'umanità verso il meglio, si avvertiva sempre più l'ingombrante presenza di una forza che – comunque la si chiamasse e la si esorciz-

1. G. Benn, lettera del 27 dicembre 1949, in *Briefe an F.W. Oelze*, cit., vol. II, tomo primo, p. 281.

zasse: *élan vital* (con Bergson), *Erlebnis* (con Dilthey) o *Leben* (con Simmel e Klages), Es o l'inconscio (con Freud), l'«archetipico» (con Jung), il «demoniaco» (con Th. Mann), ma soprattutto *Wille zur Macht* (con Nietzsche) – non appariva più governabile dalla ragione, anzi, sembrava asservirla alle proprie cieche finalità. La diagnosi nietzscheana si impose con tale vigore da caratterizzare in maniera significativa l'esperienza di un'intera generazione. Muovendo dalla convinzione, di provenienza nietzscheana, che esista un radicale e insopprimibile antagonismo tra il dionisiaco e l'apollineo, cioè tra la vita e lo spirito, tra la natura e la cultura, tra l'anima intesa come principio vitale e le forme intese come schemi entro i quali la vita viene catturata, fu data espressione – filosofica, letteraria e artistica – a una diffusa sfiducia nelle pretese di sintesi della ragione e a un corrispondente richiamo alla dimensione altra della «vita». La vita – come si andava affermando – doveva essere attinta al livello originario, nei suoi caratteri propri, e non secondo le modalità teoretiche tradizionali, che, oggettivandola, la reificavano e ne impedivano in linea di principio un coglimento genuino.

Già questa considerazione può aiutare a capire come i problemi del «dopo Nietzsche», e il clima culturale che essi contribuirono a caratterizzare, dovevano inevitabilmente incrociare la riflessione del giovane Heidegger che – provenendo da istanze diverse, soprattutto dallo studio della filosofia pratica di Aristotele e del cristianesimo delle origini – andava mettendo a fuoco e facendo propria l'esigenza di una comprensione genuina della vita umana al livello primo e originario del suo darsi, cioè nella sua «fatticità». I programmi filosofici di una «scienza teoretica originaria» (*theoretische Urwissenschaft*), poi di una «ermeneutica della fatticità» (*Hermeneutik der Faktizität*), infine dell'«analitica dell'esistenza» (*Daseinsanalyse*), cioè le prime tappe nel cammino speculativo del giovane Heidegger, altro non sono che diversi tentativi di soddisfare questa esigenza.

3. La comparsa di Nietzsche in «Essere e tempo»

Ma, come accennato, bisogna attendere *Essere e tempo* per trovare una prima esplicita citazione di Nietzsche in

un contesto importante. Nel corso della trattazione Heidegger nomina Nietzsche tre volte, ma una sola è significativa. Verso la fine della parte pubblicata dell'opera, nel contesto della trattazione del problema della storicità dell'esserci (par. 76), egli si richiama alla seconda delle *Considerazioni inattuali* per la triplice pratica della storia che vi viene teorizzata: monumentale, antiquaria e critica. Qui, finalmente, Nietzsche è menzionato in un punto e su una questione decisivi. Ma in termini che a tutta prima appaiono altalenanti e ambivalenti, in quanto Heidegger alterna approvazione e reticenza, valutazione positiva e ritrattazione.

Con la sua triplice articolazione dell'esperienza storiografica, Nietzsche avrebbe colto l'essenziale circa i vantaggi e gli svantaggi della storiografia per la vita e lo avrebbe esposto in modo chiaro e persuasivo. Ma subito dopo ecco la correzione dell'elogio: né la necessità della triplice articolazione dell'esperienza storiografica né il fondamento della sua unità sarebbero stati sufficientemente individuati e mostrati da Nietzsche. Questo perché, come Heidegger spiega con una tesi in corsivo in cui parla in prima persona: «*La triplicità della storiografia è prefigurata nella storicità dell'esserci*». Ma dopo un paio di righe, daccapo, il giudizio limitativo viene ridimensionato: benché non abbastanza radicale, la suddivisione di Nietzsche non è casuale. Vale a dire: essa ha le sue buone ragioni di essere, in quanto scaturisce dalla dinamica stessa del problema in questione, cioè dal movimento implicito nella struttura storica dell'esistenza umana; sicché, in fondo, Nietzsche ha intuito bene e ha colto con acutezza il problema. E il tutto si chiude con l'impegnativa attribuzione a Nietzsche di una sorta di ermeneutica della reticenza: l'inizio della seconda *Considerazione inattuale* fa supporre che egli abbia compreso molto di più di quanto abbia detto. A questo punto Heidegger può riprendere la sua analisi della storicità utilizzando come se fossero proprie le tre determinazioni nietzscheane della monumentalità, antiquarità e criticità.

Il carattere ambiguo di questa prima comparsa di Nietzsche nell'opera di Heidegger ha anch'essa le sue valide ragioni. Heidegger sta qui mettendo in atto nei confronti di Nietzsche la strategia che contraddistingue ormai il suo modo di fare i conti con i pensatori per lui importanti della filosofia occidentale. Si tratta di una strate-

gia appropriativa, praticata fino a quel momento soprattutto nei confronti di Aristotele e Kant: egli interagisce e si cimenta con tali pensatori mirando non alla ricostruzione storiografica della loro posizione, bensì a cogliere la logica interna dei problemi da essi individuati e a sollecitarne, secondo la loro stessa dinamica, una formulazione più radicale. Per incastonare poi il tutto nella cornice del progetto filosofico che va perseguendo. Una strategia, dunque, che appare per forza di cose ambivalente, in quanto l'appropriazione implica da un lato l'assunzione e l'assimilazione, ma dall'altro anche lo scarto e la trasformazione. Tuttavia, benché il riferimento a Nietzsche sia qui importante, non è ancora fondamentale. Nietzsche non è ancora diventato per Heidegger il pensatore decisivo.

4. Il punto di svolta

Ma lo diventerà ben presto. È Heidegger stesso, indirettamente, a indicare una data. Da quanto egli dice nel presentare il suo *Nietzsche* – ossia che quest'opera, comprendente testi del decennio tra il 1936 e il 1946, offre una idea del cammino da lui percorso dal 1930 al 1947 (cfr. sopra, p. 20) – possiamo arguire che già sei anni prima dell'inizio della serie dei corsi universitari ivi contenuti Nietzsche aveva cominciato a diventare un termine di confronto ineludibile per il suo pensiero. Oggi, sulla scorta dei testi pubblicati nella *Gesamtausgabe*, possiamo individuare ancora più precisamente, cioè nel corso del 1929/30, il punto di svolta. Qui Nietzsche compare di nuovo e in due punti significativi: una prima volta, quando Heidegger dedica un'intera lezione a mostrare come le «*critiche della civiltà*» di Spengler, Klages, Scheler e Ziegler dipendano fondamentalmente nel loro impianto filosofico da Nietzsche, e in particolare dall'antitesi tra apollineo e dionisiaco da lui teorizzata e da tutti costoro tacitamente ripresa, in declinazioni ogni volta diverse, come categoria di filosofia della storia in funzione di una diagnosi critica del presente.¹ Una seconda volta – ancor

1. Cfr. HGA, XXIX/XXX, par. 18 (trad. it. di Paola Coriando, *Concetti fondamentali della metafisica*, a cura di Carlo Angelino, Il melangolo, Genova, 1992).

più significativa – Nietzsche compare alla fine del corso allorché Heidegger chiude in bellezza con la lettura del «trunknes Lied» dallo *Zarathustra*.

Sono, questi, due inconfondibili segnali dell'incipiente avvicinamento a Nietzsche. Ma altrettanto importante è la condizione filosofica che lo rende possibile. Il passaggio a Nietzsche è funzionale al fatto che Heidegger sta progressivamente radicalizzando la sua critica della tradizione metafisica e che il pensiero nietzscheano, con la sua attitudine decostruttiva, diventa un termine di confronto fondamentale per il progetto heideggeriano. Proprio all'inizio del corso Heidegger mette in chiaro la struttura onto-teo-logica della metafisica – illustrata anche nel libro su Kant del 1929 – e avverte sempre più chiaramente quanto di metafisico vi sia ancora nel programma dell'«ontologia fondamentale» prospettata in *Essere e tempo*. Di conseguenza, quanto più egli lascia cadere gli intenti fondativi perseguiti fino ad allora, tanto più cambiano i suoi punti di riferimento nella storia del pensiero occidentale. Se fino a quel momento Heidegger si era dedicato al confronto con pensatori fondativi della tradizione filosofica – soprattutto Aristotele e Kant, ma anche Descartes e Leibniz – in un rapporto di appropriazione che attraverso la distruzione mirava a una costruzione più radicale, quando matura l'idea che la metafisica può essere superata solo lasciandola a se stessa, senza più voler cambiare niente di essa, Heidegger si rivolge soprattutto alle figure del compimento della metafisica: cioè Nietzsche e i pensatori che rappresentano una alternativa alla metafisica, vuoi pre-metafisica (i Presocratici), vuoi post-metafisica (Hölderlin).

L'emergere di Nietzsche come pensatore decisivo ha qui, dunque, una sua precisa ragione filosofica. Il celebre saggio su *La dottrina platonica della verità*, concepito proprio agli inizi degli anni Trenta (ma pubblicato solo nel 1942), la esibisce con chiarezza: Nietzsche vi viene nominato come colui che porta a compimento la tradizione metafisica iniziata con Platone in quanto, pur rovesciando il platonismo, cioè la dottrina dei due mondi, rimane entro l'orizzonte di pensiero che pretende di rovesciare, e per questo è definito come «il platonico più sfrenato della storia della metafisica occidentale» (*Segnavia*, Adelphi, Milano, p. 182).

5. La menzione di Nietzsche nel discorso del 1933

Quanto il pensiero nietzscheano cominciasse a diventare per Heidegger un riferimento costante, lo conferma la terza citazione pubblica – dopo quella fatta nella tesi di libera docenza e quella di *Essere e tempo*. Essa si trova nel famigerato discorso su *L'autoaffermazione dell'università tedesca*, tenuto il 27 maggio 1933 in occasione dell'assunzione del rettorato. Viene qui menzionata per inciso la sentenza nietzscheana sulla morte di Dio. Si tratta di un accenno significativo, considerando l'importanza dell'occasione e il fatto che vi è nominata un'esperienza, quella della negatività, centrale tanto per Nietzsche quanto per il nostro tempo, e di cui Heidegger vuole farsi carico in termini filosofici. Di fronte al «grande mutamento» che «la nostra stessa esistenza storica più propria si trova dinanzi», Heidegger evoca la testimonianza di Nietzsche, chiamato in causa come l'«ultimo filosofo tedesco che ha cercato appassionatamente Dio» – quel Dio la cui presenza per Heidegger è più intensa laddove rimane un interrogativo e un problema che non dove è diventato certezza. Se dunque Nietzsche afferma che «Dio è morto», noi dobbiamo prenderlo sul serio e riflettere su «questo abbandono dell'uomo odierno in mezzo all'ente» (*Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*, Korn, Breslau, 1933, p. 12).¹

Sappiamo quanto Heidegger abbia insistito nel sottolineare la centralità di questa esperienza in Nietzsche. Al di là del celebre brano n. 125 della *Gaia Scienza*, «L'uomo folle», in cui la morte di Dio diventa la figura che simboleggia il tramonto dei valori finora supremi, egli vede aleggiare questo motivo su tutto il pensiero nietzscheano: ben prima dell'annuncio dell'«uomo folle», già negli anni giovanili (1870) Nietzsche si era soffermato sull'affermazione, riportata da Plutarco, che «il grande Pan è morto»; e subito l'aveva radicalizzata: «Io credo nell'antica sentenza germanica: tutti gli dèi debbono morire» (VIII, III/1, 121). E anche dopo la *Gaia scienza*, quando quattro anni più tardi scriverà per la nuova edizione dell'opera un quinto libro, esordirà con il medesi-

1. Ora a cura di Hermann Heidegger, Klostermann, Frankfurt a.M., 1983, p. 13 (trad. it. *L'autoaffermazione dell'università tedesca*, a cura di Carlo Angelino, Il melangolo, Genova, 1988, p. 22).

mo tema: « Il più grande avvenimento recente – che “Dio è morto”, che la fede nel Dio cristiano è divenuta inaccettabile – comincia già a gettare le sue prime ombre sull'Europa » (V, II, 239).

Ma ciò che qui importa è che la tesi della morte di Dio viene menzionata come la riprova dell'abbandono dell'uomo in mezzo all'ente. Heidegger comincia dunque a « pensare in parallelo » con Nietzsche: legge il motivo nietzscheano (la « morte di Dio ») alla luce del proprio (« l'abbandono dell'uomo in mezzo all'ente ») e, viceversa, elabora e corrobora questo sulla scorta di quello. Nietzsche diventa una sorta di filo conduttore e di termine di confronto per pensare *in maniera radicale* la negatività che inerisce all'essere.

Il problema, come è noto, era già emerso nella prolusione del 1929 *Che cos'è metafisica?*. Si accennava in essa all'impossibilità di esperire il Niente attraverso la semplice negazione logica dell'ente e si affermava per contro l'esigenza di averne una esperienza più originaria di quella a cui si accede attraverso la predicazione logica – che per Heidegger, contro Hegel, è solo un pallido riflesso dell'immane potenza del nulla. Tale esperienza veniva individuata nello stato d'animo fondamentale dell'angoscia. Analogamente, nella conferenza *Dell'essenza della verità* (pubblicata nel 1943 ma concepita nel 1930) la « verità » dell'essere veniva pensata insieme alla « non verità » quale sua componente essenziale, come pure l'« essenza » (*Wesen*) veniva pensata come essenzialmente includente la « non essenza » o « malaessenza » (*Unwesen*). (È proprio per abbracciare meglio l'intero movimento speculativo, nella sua duplicità, che più o meno negli stessi anni Heidegger inclina a un significativo spostamento terminologico: la questione del *sense* dell'essere viene tacitamente riformulata come questione della *verità* dell'essere, in quanto quest'ultima, proprio se pensata come ἀλήθεια e *Un-verborgenheit*, implica il riferimento al negativo; si veda, nella presente opera, sopra, p. 554).

Il problema della negatività giunge così ad avere un ruolo sempre più importante nelle riflessioni di Heidegger. Per metterlo in chiaro, bisognerebbe considerare i reiterati tentativi che Heidegger intraprende per pensare l'essere nel suo sottrarsi e rifiutarsi e per esaminare la centralità delle determinazioni *Entzug* e *Verweigerung* che diventano portanti nel tentativo heideggeriano di tema-

tizzare la struttura dell'essere. Ma ciò che qui interessa sono i pensatori con cui Heidegger si confronta: Hegel appare come il modello da tenere a distanza, in quanto la negatività non sarebbe da lui pensata in modo sufficientemente radicale e verrebbe quindi troppo rapidamente superata (per esempio all'inizio della *Logica* con il trapasso di essere e nulla nel divenire); per alcuni anni, e a più riprese, Heidegger si cimenta con il tentativo compiuto da Schelling di concepire il « male » non come una obiezione nei confronti di Dio ma come una sua componente essenziale, e questo – come egli stesso scrive a Jaspers – « affannandomi in un faticoso lavoro come quello su Aristotele di quindici anni or sono »;¹ ma soprattutto Nietzsche è l'amico-nemico con il quale ingaggiare un confronto ravvicinato sul problema perché – specialmente con lo *Zarathustra* e con la dottrina dell'eterno ritorno (si vedano nella presente opera le magistrali interpretazioni di « La visione e l'enigma » e « Il convalescente ») – egli sa pensare l'esperienza della negatività attenendosi al punto di vista di una finitudine radicale.

6. Concomitanze: Heidegger, Scheler e l'Archivio-Nietzsche

Ora, se al di là di queste e altre ragioni filosofiche di principio, si dovesse indagare anche su quali circostanze fossero importanti per il volgersi di Heidegger a Nietzsche, ebbene, quella probabilmente più interessante, anche se finora non considerata, è l'intenso rapporto di Heidegger con Scheler negli anni 1927 e 1928, interrotto dalla morte di quest'ultimo (19 maggio 1928). Il toccante necrologio che Heidegger pronuncia a lezione, e nel quale Scheler viene ricordato come colui che, assieme a Dilthey e a Max Weber, aveva lucidamente anticipato ciò che si stava profilando all'orizzonte dell'epoca, riverbera l'intensità del sodalizio filosofico tra i due.² Sotto più di un aspetto si trattò per Heidegger di un dialogo stimolante e produttivo: anzitutto per il progetto di una comprensione filosofica del problema dell'uomo, progetto

1. M. Heidegger - K. Jaspers, *Briefwechsel 1920-1963*, a cura di Walter Biemel e Hans Saner, Klostermann - Piper, Frankfurt a.M. - München, 1990, p. 161.

2. Cfr. HGA, XXVI, par. 2 (trad. it. *Principi metafisici della logica*, a cura di Giovanni Moretto, Il melangolo, Genova, 1990).

che fu concepito da Scheler nei termini di una « antropologia filosofica », da Heidegger in quelli di una « metafisica dell'esserci » (significativa è la dedica a Scheler del libro su Kant del 1929, in cui compare tale designazione). Ma il dialogo con Scheler fu importante anche per il maturare in Heidegger di un'attenzione specifica verso il problema della tecnica che, come è noto, diventerà per lui capitale. Infine – ed è ciò che qui interessa – fu importante soprattutto per la scoperta e lo sfruttamento filosofico di Nietzsche, che Scheler aveva brillantemente promosso, tanto da meritarsi l'appellativo di « Nietzsche cristiano » (E. Troeltsch). Alla luce di questa circostanza non è un caso che quando, già nel 1932, Heidegger si fece inserire nel comitato per l'edizione delle opere complete di Scheler – comprendente, fra gli altri, Nicolai Hartmann, Walter F. Otto e Adhémar Gelb, e diretto da Richard Oehler – egli manifestasse l'intenzione di trasferire il lascito scheleriano presso l'Archivio-Nietzsche di Weimar.

I rapporti di Heidegger con l'Archivio-Nietzsche, e il suo coinvolgimento nel progetto di una riedizione dei frammenti postumi della *Volontà di potenza*, sono l'altra importante circostanza che va tenuta presente. Già alla fine degli anni Venti Heidegger aveva avuto qualche contatto con l'Archivio, anche per via dell'edizione delle opere di Scheler il cui direttore, Richard Oehler (1878-1948), parente di Nietzsche, era contemporaneamente uno dei principali collaboratori di Elisabeth Förster-Nietzsche e dell'Archivio di Weimar. La prima visita di Heidegger all'Archivio ebbe luogo nel maggio del 1934 per una circostanza casuale: Carl August Emge, docente di filosofia del diritto nella vicina Jena e presidente del comitato scientifico dell'edizione storico-critica delle opere e delle lettere di Nietzsche pubblicata dall'editore Beck, aveva convocato presso l'Archivio di Weimar, dal 3 al 5 maggio 1934, la riunione del comitato di filosofia del diritto dell'*Akademie für Deutsches Recht* di cui Heidegger era membro. In quell'occasione Heidegger fu ricevuto da Elisabeth, visitò l'Archivio e prese visione dei manoscritti.

Dopo la morte di Elisabeth (8 novembre 1935) Emge – in seguito al fallimento del suo tentativo di contrastare l'influenza dei parenti di Nietzsche, cioè degli Oehler,

nella direzione dell'Archivio annettendo quest'ultimo all'Accademia Prussiana delle Scienze – si dimise sia dal direttivo sia dal comitato scientifico. Fu seguito da Spengler, che già il 22 settembre aveva comunicato a Elisabeth le proprie dimissioni dal direttivo¹ e che, con Emge, uscì anche dal comitato scientifico. A rimpiazzare queste defezioni venne eletto nel direttivo Walter F. Otto, già membro del comitato scientifico dal 1933; questi, a sua volta, fece eleggere nel comitato scientifico Heidegger, il quale rimase in carica fino al 26 dicembre 1942, data in cui comunicò al presidente Richard Leutheuer le proprie dimissioni con la seguente lettera:

« Egregio signor Ministro,
« rendo nota con la presente la mia uscita dal comitato scientifico per l'edizione delle opere di Friedrich Nietzsche.
« I miei lavori preliminari per la nuova edizione della *Volontà di potenza*, durati anni, sono stati condotti a termine.
« I volumi, da me ricevuti, dell'edizione pubblicata fino a questo momento sono a disposizione dell'Archivio.
« La prego personalmente, signor Ministro, di voler scusare questo passo resosi oggettivamente necessario.

1. Interessante è la risposta di Elisabeth a Spengler dell'11 ottobre 1935: « Con grande preoccupazione apprendo che Lei intende distaccarsi dall'Archivio-Nietzsche e non vuole avere più nulla a che fare con esso. Mi rincresce moltissimo e non riesco a capirne la ragione. Mi è stato detto che Lei coltiva un atteggiamento di energica opposizione nei confronti del Terzo Reich e del suo Führer, e il suo congedo dall'Archivio-Nietzsche, che nutre una cordiale ammirazione per il Führer, avrebbe a che fare con ciò... ». Al professor Walter Jesinghaus, membro dal 1931 del direttivo, Spengler scrive il 27 dello stesso mese: « Convengo con la Sua opinione che rimanere nel comitato scientifico dell'edizione di Nietzsche non ha in verità molto senso, perché né Lei né io siamo mai stati informati di quanto viene fatto o programmato a Weimar, ma abbiamo la responsabilità di qualcosa che non possiamo affatto controllare... Sono uscito già alcune settimane fa dal direttivo dell'Archivio-Nietzsche perché l'andazzo e la tendenza che si manifesta in modo assai chiaro nel libro di Oehler non mi vanno bene. O ci si prende cura della filosofia di Nietzsche oppure di quella dell'Archivio, e se esse si contraddicono nella misura che si è verificata, bisogna decidersi » (Oswald Spengler, *Briefe, Beck, München*, 1963, pp. 749 e 751). Spengler si riferisce al libro di Richard Oehler, *Friedrich Nietzsche und die deutsche Zukunft* [F.N. e il futuro tedesco], Armanen, Leipzig, 1935.

« Al tempo stesso La prego di voler rendere nota la mia uscita ai signori del comitato.

« Rimango, signor Ministro, con esimia stima

« il Suo devotissimo

« [firmato:] M. Heidegger ».¹

L'attività principale di Heidegger per l'Archivio-Nietzsche – come si ricava dalla lettera di dimissioni – sarebbe dovuta consistere nella preparazione di una « nuova edizione della *Volontà di potenza* », un lavoro, questo, che Walter F. Otto, in una riunione del 5 dicembre 1934, aveva auspicato come « straordinariamente importante ma altrettanto difficile » in quanto avrebbe dovuto « presentare per la prima volta i frammenti stesi nel contesto della *Volontà di potenza* senza interventi redazionali, esattamente così come si trovano nei quaderni manoscritti, estremamente difficili da leggere e che vanno ora decifrati di nuovo ».² È difficile stabilire in che misura Heidegger si impegnò nel lavoro di edizione vero e proprio, anche perché l'interesse che lo animava era sicuramente più speculativo che filologico. Il 20 dicembre 1935 scrive per esempio a Elisabeth Blochmann: « Dovrei far parte del comitato per la grande edizione di Nietzsche; anche in questo non sono ancora deciso; in ogni caso collaborerei solo come consulente ».³ E il 16 maggio 1936 annuncia a Jaspers, congratulandosi per il suo libro su Nietzsche, fresco di stampa: « Dall'autunno scorso – assai di malavoglia, ma per amore della cosa stessa – sono nella commissione per l'edizione di Nietzsche. Mi preoccuperò, secondo le mie forze, che i Suoi *desiderata* non restino dei meri auspici ».⁴ Sta di fatto che dal 1936 al 1938 Hei-

1. La lettera si trova oggi esposta nelle vetrine del restaurato Archivio-Nietzsche di Weimar a Villa Silberblick, dove ho potuto leggerla. Richard Leutheuser, ministro di stato, era presidente della fondazione dell'Archivio dall'ottobre del 1931.

2. Cfr. David Marc Hoffmann, *Zur Geschichte des Nietzsche-Archivs. Elisabeth Förster-Nietzsche - Fritz Koegel - Rudolf Steiner - Gustav Naumann - Josef Hofmiller. Chronik, Studien und Dokumente*, de Gruyter, Berlin - New York, 1991, p. 105.

3. M. Heidegger - E. Blochmann, *Briefwechsel 1918-1969*, a cura di Joachim Storck, Deutsche Schillergesellschaft, Marbach am Neckar, 1989, p. 87 (trad. it. a cura di Roberto Brusotti, *Carteggio 1918-1969*, Il melangolo, Genova, 1991, p. 142).

4. Heidegger - Jaspers, *Briefwechsel 1920-1963*, cit., p. 160.

degger si recò a Weimar un paio di volte l'anno per partecipare alle riunioni del comitato scientifico. È certo inoltre che lavorò sui manoscritti e che inoltrò all'Archivio diverse interrogazioni circa la datazione precisa di alcuni frammenti, a cui rispose Karl Schlehta, il principale curatore dell'edizione storico-critica in corso. Questo, peraltro, ci consente di capire meglio perché Heidegger, nelle sue lezioni, in punti decisivi entri dettagliatamente nel merito di questioni cronologiche e filologiche e giudichi criticamente, con cognizione di causa, l'edizione della *Volontà di potenza*. Da quanto Heidegger afferma nella lettera di dimissioni sembra comunque che i « lavori preliminari », durati anni, fossero stati « portati a termine ».

Le ragioni per le quali Heidegger abbandonò il progetto della nuova edizione e uscì dal comitato scientifico non risultano dalla lettera a Leutheuser, nella quale le dimissioni sono presentate semplicemente come « un passo resosi oggettivamente necessario ». Ci si può attenere, per ora, all'ipotesi formulata da Marion Heinz, curatrice del corso universitario del 1937. Da un appunto manoscritto annotato da Heidegger su una comunicazione circolare dell'Archivio-Nietzsche del 27 ottobre 1938 la Heinz inferisce che la ragione delle dimissioni di Heidegger stia nell'esito del conflitto che insorse nel 1938 tra l'Archivio-Nietzsche e la Reichsschriftumskammer. Per evitare che l'edizione di Nietzsche fosse esclusa dalle opere sovvenzionabili, si decise – sembra contro il parere di Heidegger, che proponeva una diversa strategia – di sottoporre i volumi, prima della pubblicazione, all'approvazione dell'organo nazionalsocialista. Sulla circolare summenzionata Heidegger annota: « C'era da aspettarselo; di conseguenza diventa impossibile la mia collaborazione alla commissione per l'edizione, d'ora in poi lavorerò soltanto per l'opera di Nietzsche – indipendentemente dall'edizione ».¹ A questo si può aggiungere la testimonianza di Ernesto Grassi al quale Heidegger avrebbe un giorno dichiarato: « Ho lavorato a lungo a una nuova sistemazione degli scritti nietzscheani della *Volontà di potenza*, in contrapposizione a quella lasciataci dalla so-

1. Cfr. M. Heinz, *Nachwort der Herausgeberin*, in HGA, XLIV, 253-54.

rella di Nietzsche, Elisabeth Förster: stamane ho distrutto i miei appunti ».¹

7. I corsi universitari su Nietzsche dal 1936 al 1940

Fu quello che effettivamente avvenne. Fin dall'inizio, comunque, l'approccio di Heidegger fu essenzialmente orientato al confronto filosofico, rispetto al quale il lavoro filologico doveva servire da supporto. L'interesse di Heidegger per Nietzsche sbocciò verso la metà degli anni Trenta, in un periodo in cui si era acceso un considerevole dibattito *pro et contra* Nietzsche. Dopo monografie come quelle di Ernst Bertram (*Nietzsche. Versuch einer Mythologie*, Bondi, Berlin, 1918),² Ludwig Klages (*Die psychologischen Errungenschaften Nietzsches* [Le conquiste psicologiche di Nietzsche], Barth, Leipzig, 1926) e Alfred Bäumler (*Nietzsche. Der Philosoph und Politiker* [Nietzsche. Il filosofo e il politico], Reclam, Leipzig, 1931), importanti e influenti, ma non certo decisive dal punto di vista filosofico, si erano avute allora alcune interpretazioni filosofiche destinate a lasciare il segno: anzitutto quella di un allievo di Heidegger, cioè Karl Löwith (*Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Die Runde, Berlin, 1935);³ poi quella di Karl Jaspers (*Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens* [Nietzsche. Introduzione alla comprensione del suo filosofare], de Gruyter, Berlin - Leipzig, 1936); e infine anche la serie di seminari sullo *Zarathustra* tenuti a Zurigo dal 1934 al 1939 da Carl Gustav Jung.⁴

Proprio a Jaspers, nella già citata lettera del 16 maggio 1936, Heidegger scrive di avere annunciato per il semestre invernale 1936/37 un corso sulla *Volontà di potenza* e aggiunge: « Sarà la mia prima lezione su Nietzsche. Ora che però è uscita la Sua opera non v'è bisogno che io faccia questo tentativo; giacché l'intenzione era proprio

1. E. Grassi, *La filosofia dell'umanesimo: un problema epocale*, a cura di Lino Rossi, Tempi Moderni, Napoli, 1988, p. 26.

2. Trad. it. di Martha Keller, *Nietzsche. Per una mitologia*, introduzione di Lea Ritter Santini, Il Mulino, Bologna, 1988.

3. Trad. it. *Nietzsche e l'eterno ritorno*, a cura di Simonetta Venuti, Laterza, Roma-Bari, 1982.

4. C.G. Jung, *Nietzsche's Zarathustra*, a cura di James L. Jarret, 2 voll., Princeton University Press, Princeton, 1988.

quella che nella prefazione Lei esprime in modo chiaro e semplice: mostrare che è tempo di passare dal leggere Nietzsche a lavorarci sopra. Nella prossima ora di lezione posso rimandare alla Sua opera che è per di più a portata delle tasche degli studenti. E per il semestre invernale sceglierò un altro corso ».¹

In realtà, ben lungi dall'accontentarsi dell'interpretazione di Jaspers, che anzi verrà decisamente criticata,² nel semestre invernale Heidegger tenne il primo di una eccezionale serie di corsi su Nietzsche nei quali è sviluppato un confronto che lo terrà impegnato per un intero decennio, dal 1936 al 1946, e i cui risultati saranno riuniti nell'opera del 1961. Fu quello, probabilmente, il decennio più drammatico nell'esistenza di Heidegger, segnato da una profonda crisi interiore nel 1938, nel pieno dell'estenuante corpo a corpo con i testi nietzscheani, e da una nuova crisi, dopo la fine della guerra, per la pesante situazione personale in cui si era venuto a trovare.

La serie di corsi su Nietzsche è davvero impressionante, se si pensa che per ben quattro anni, dal 1936/37 fino al 1940, Heidegger tenne lezione quasi esclusivamente su Nietzsche. Una insistenza che è indice della caparbia con la quale egli si arrovelò sui problemi che l'opera nietzscheana presentava, e che ha il suo pari soltanto nel tentacolare confronto con Aristotele durante il primo insegnamento di Friburgo e nei primi anni a Marburgo. Ma ecco la serie dei corsi:

1) Nel semestre invernale 1936/37 Heidegger annunciò due ore settimanali di lezione con il titolo « Nietzsche. La volontà di potenza ». In occasione della pubblicazione del corso – nel *Nietzsche* del 1961 e nell'ambito della *Gesamtausgabe* (vol. XLIII) – tale titolo è stato specificato in « La volontà di potenza come arte » sia perché il corso tratta effettivamente l'ultimo capitolo del terzo libro della *Volontà di potenza*, dedicato al problema dell'arte, sia per distinguerlo dal corso del semestre estivo 1939 che tratta della volontà di potenza come conoscenza, tema del primo capitolo del terzo libro dell'opera.

2) Nel semestre estivo 1937 – in luogo del corso in un

1. Heidegger - Jaspers, *Briefwechsel 1920-1963*, cit., p. 160.

2. Questo già nel corso del 1936/37, cfr. sopra, pp. 37 sgg., e poi ancora più nettamente in quello del secondo trimestre 1940, cfr. HGA, XLVIII, 28, nota.

primo tempo annunciato: « La verità e la necessità della scienza » – Heidegger decise di continuare il confronto con Nietzsche annunciando un nuovo corso di due ore settimanali: « La posizione metafisica di fondo di Nietzsche », accompagnato da esercitazioni anch'esse su Nietzsche (« Über Sein und Schein »). Nel manoscritto, e a lezione, specificò poi il contenuto con un sottotitolo: « L'eterno ritorno dell'uguale », divenuto nel libro del 1961 l'unico titolo, mentre nella *Gesamtausgabe* (vol. XLIV) sono riportati entrambi.

3) Heidegger tenne di nuovo il corso principale su Nietzsche nel semestre estivo 1939 – dunque apparentemente un intermezzo di due anni, segnato tra l'altro dalla ricordata crisi del 1938. Durante questi due anni l'« assillo di Nietzsche » continuò, come comprova il fatto che nel 1938/39 Heidegger tenne una esercitazione seminariale sulla seconda *Considerazione inattuale*; il voluminoso manoscritto di tale seminario sarà pubblicato in HGA, XLVI. Il corso del semestre estivo 1939, il terzo della serie, di complessive venti lezioni, si intitola: « La dottrina nietzscheana della volontà di potenza come conoscenza ». Nel libro del 1961 sta alla fine del primo tomo e nella *Gesamtausgabe* è il vol. XLVII. Con questo corso il confronto di Heidegger con Nietzsche giunge a un primo importante risultato, come testimonia la circostanza che nel 1939 Heidegger stese un testo – edito nell'esordio del secondo tomo del libro del 1961 (mentre ora, in HGA, XLVII, è stato riannesso al corso del 1939) – che presenta un consuntivo del lavoro svolto, mostrando in particolare la connessione delle dottrine della volontà di potenza e dell'eterno ritorno come aspetti complementari dell'« unico pensiero » di Nietzsche, cioè della sua concezione dell'ente.

4) Nel secondo trimestre 1940 il confronto venne ripreso con il corso « Nietzsche: il nichilismo europeo », pubblicato nel secondo tomo del libro del 1961, quindi come volume a sé stante nel 1967 e ora anche in HGA, XLVIII.

5) Nell'agosto del 1940 Heidegger continuò a lavorare su Nietzsche preparando un ulteriore testo, « La metafisica di Nietzsche », in cui forniva una concisa esposizione d'insieme della sua interpretazione. In settembre, ottobre e dicembre rimise mano al manoscritto di questo corso in programma, che fu annunciato per il semestre

invernale 1941/42. In realtà Heidegger finì poi per tenere un altro corso: « L'inno di Hölderlin *Andenken* ». Ma inserì il testo nel libro del 1961. Oggi esso è stato ripubblicato in HGA, XL (insieme al corso del semestre invernale 1944/45 « Introduzione alla filosofia. Pensiero e poesia », che tratta ampiamente di Nietzsche).

8. Il « Nietzsche » del 1961

A distanza di circa vent'anni Heidegger decise di raccogliere e pubblicare nel loro insieme i risultati del suo estenuante confronto con Nietzsche¹ – contro le resistenze della moglie, preoccupata per l'età ormai avanzata del marito e timorosa che si potesse ripetere la profonda crisi in cui, nel 1938, Nietzsche lo aveva precipitato. Con l'aiuto di Otto Pöggeler, che stava allora lavorando al suo libro *Der Denkweg Martin Heideggers* (Neske, Pfullingen, 1963),² Heidegger raccolse i cinque corsi universitari tenuti dal 1936 al 1940, escludendo il seminario sulla seconda *Considerazione inattuale* del 1938/39 per il suo particolare carattere seminariale e per le dimensioni, e aggiungendovi alcune trattazioni stese negli anni tra il 1940 e il 1946. Nel corso della preparazione editoriale del testo, anche a composizione tipografica avvenuta, Heidegger ritenne necessario intervenire a fondo: si procedette in particolare a una più dettagliata articolazione in capitoli, i cui titoli furono formulati in gran parte da Pöggeler, e ciò comportò non poche modifiche e riformulazioni, a volte ampliamenti, altre volte riduzioni.³ « In queste settimane – scrive Heidegger a Elisabeth Blochmann il 12 aprile 1961 – sto portando a termine il fastidioso lavoro

1. Di esso egli aveva fornito in precedenza qualche assaggio: specialmente in *La sentenza di Nietzsche « Dio è morto »* in *Holzwege* (1950), *Chi è lo Zarathustra di Nietzsche?* in *Vorträge und Aufsätze* (1954) e in alcune parti del corso *Was heißt Denken?* (tenuto nel semestre invernale 1950/51, pubblicato nel 1954), che riprendono alcuni singoli temi svolti molto più ampiamente nel *Nietzsche*.

2. Apparso nel frattempo in terza edizione (1990), con importanti ampliamenti e rifacimenti, e anche nella traduzione italiana di Giuseppe Varnier, *Il cammino di pensiero di Martin Heidegger*, Guida, Napoli, 1991 (basata tuttavia sulla seconda edizione).

3. Il testo delle prime bozze del *Nietzsche* è dunque sensibilmente diverso dalla versione pubblicata. Esso è stato conservato dall'editore Neske.

di correzione sui due volumi del *Nietzsche*. Ma la cosa più faticosa è stata percorrere ancora una volta questi ragionamenti, che sono un punto finale del pensiero occidentale, ma contemporaneamente sono realtà, in molteplici, spesso irriconscibili forme esteriori ».¹

Il risultato fu la grande opera pubblicata in due tomi presso l'editore Neske di Pfullingen nel 1961 con il titolo *Nietzsche*. Nel frattempo, nell'ambito della *Gesamtausgabe*, in cui il libro del 1961 verrà tra breve ripubblicato come vol. VI, in due tomi, a cura di Brigitte Schillbach, i corsi universitari dal 1936 al 1940 sono stati editi nella versione originaria, cioè senza i rifacimenti operati da Heidegger per l'edizione del 1961 e soprattutto con l'aggiunta delle « *Wiederholungen* », le « ricapitolazioni » che Heidegger, secondo un uso vigente nelle università tedesche, era solito tenere all'inizio di ogni ora per riprendere l'argomento della lezione precedente, ma in cui spesso inseriva considerazioni nuove.

9. La presente traduzione

La presente traduzione è la versione integrale dell'edizione pubblicata da Heidegger nel 1961 in due tomi. Per ragioni editoriali nella nostra edizione i due tomi sono stati riuniti in un unico volume. Il testo tedesco è stato tacitamente emendato dei refusi dell'edizione originale, che in alcuni casi modificavano il senso o ne impedivano la comprensione. Alcuni esempi (la paginazione è quella dell'originale tedesco):

a) nel libro primo: pag. 22, 4^a riga dal basso: *innen* invece di *Ihnen*; pag. 51, 12^a riga dal basso: sono saltate le seguenti parole: *Streben auf. Wille dagegen ist*; pag. 217, 12^a riga dall'alto: *unius* invece di *minus*; pag. 360, 3^a riga dall'alto: 1918 invece di 1917; pag. 548, tra l'11^a e la 12^a riga è saltata una riga: *seiend nimmt im Sinne des Beständigen und Festen, hält sich*;

b) nel libro secondo: pag. 50, 4^a riga dal basso: *Verneinten* invece di *Vereinten*; pag. 411, 2^a riga dal basso: *spelun-*

1. Heidegger - Blochmann, *Briefwechsel 1918-1969*, cit., p. 114 (trad. it. cit., p. 181). Cfr. anche la lettera a Erhart Kästner del 3 giugno 1961 in M. Heidegger - E. Kästner, *Briefwechsel 1953-1974*, a cura di Heinrich W. Petzet, Insel, Frankfurt a.M., 1986, p. 48.

ca invece di *speculo*; pag. 431, 17^a riga dall'alto: *ἐξω* invece di *ἔσω* (lo stesso errore si trova anche in *Che cosa significa pensare?*); pag. 488, 8^a riga dall'alto: *Unzugänglichkeit* invece di *Unzulänglichkeit*.

Per quanto riguarda le citazioni dagli scritti di Nietzsche, Heidegger fornisce i relativi riferimenti bibliografici in base all'edizione delle opere da lui posseduta e usata, la cosiddetta « edizione in ottavo grande » (*Großoktav-Ausgabe*). Viene così designata l'edizione dei *Nietzsches Werke* apparsa tra il 1899 e il 1913 in 19 voll., più un volume di indici, uscito nel 1926. Inizialmente l'editore fu Costantin Georg Naumann di Lipsia, successivamente, dal 1910, Alfred Kröner di Lipsia (poi Stoccarda). La stessa edizione, senza gli ultimi tre volumi dei *Philologica* e senza il *Register*, fu pubblicata anche in ottavo piccolo (*Kleinoktav-Ausgabe*) con la stessa articolazione in volumi e la stessa paginazione. Il curatore principale fu Arthur Seidl, che venne coadiuvato da Arthur e Ernst Hornheffer, Peter Gast, Ernst Holzer, Elisabeth Förster-Nietzsche, Otto Weiß, Otto Crusius, Wilhelm Nestle, Richard Oehler.

Spesso vengono indicate come *Großoktav-Ausgabe* due precedenti edizioni che invece andrebbero considerate come a sé stanti: quella curata da Peter Gast per i tipi di Naumann, della quale apparvero tra il 1892 e il 1894 i primi 5 voll. (inclusa, nel 1892, la prima edizione completa dello *Zarathustra* nelle sue quattro parti); essa fu interrotta per volontà di Elisabeth Förster-Nietzsche e mandata al macero; e quella apparsa presso lo stesso editore tra il 1895 e il 1897 a cura di Fritz Koegel, parzialmente coadiuvato da Max Zerbst (aprile-giugno 1894) e Eduard von der Hellen (settembre 1894-marzo 1895), e della quale furono pubblicati 12 voll. (tra i quali, nel 1895, la prima edizione dell'*Anticristo*); anch'essa fu interrotta per la rottura dei rapporti tra la sorella di Nietzsche e il curatore.

Per quanto riguarda la *Großoktav-Ausgabe*, alcuni suoi volumi, specialmente quelli contenenti i frammenti inediti, subirono nel corso delle varie ristampe modifiche nella paginazione, integrazioni e in alcuni casi una vera e propria riedizione. Per reperire i passi è dunque indispensabile tenere presente l'edizione dei singoli volumi effettivamente utilizzata da Heidegger, oggi conservata

presso il Deutsches Literaturarchiv di Marbach (cfr. HGA, XLIII, 291-92). Di tale edizione diamo quindi di seguito le indicazioni bibliografiche precise di ciascun volume:

Erste Abtheilung

vol. I: *Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemäße Betrachtungen*, Kröner, Leipzig, 1917.

vol. II: *Menschliches Allzumenschliches*. Erster Band, Kröner, Stuttgart, 1921.

vol. III: *Menschliches Allzumenschliches*. Zweiter Band, Kröner, Stuttgart, 1921.

vol. IV: *Morgenröthe*, Kröner, Leipzig, 1923.

vol. V: *Die fröhliche Wissenschaft*, Kröner, Stuttgart, 1921.

vol. VI: *Also sprach Zarathustra*, Naumann, Leipzig, 1904 (la tiratura dalle 38.000 alle 40.000 copie).

vol. VII: *Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral*, Kröner, Stuttgart, 1921.

vol. VIII: *Der Fall Wagner. Götzendämmerung. Nietzsche contra Wagner. Umwerthung aller Werthe I. Dichtungen*, Kröner, Leipzig, 1921.

Zweite Abtheilung

vol. IX: *Nachgelassene Werke. Aus den Jahren 1869-1872*. Neugestaltete Ausgabe, 3. Auflage, Kröner, Stuttgart, 1921.

vol. X: *Aus den Jahren 1872/73-1875/76*. Neugestaltete Ausgabe, 3. Auflage Kröner, Stuttgart, 1922.

vol. XI: *Unveröffentlichtes aus der Zeit des Menschlichen, Allzumenschlichen und der Morgenröthe (1875/76 bis 1880/81)*, 3. Ausgabe, Kröner, Leipzig, 1919.

vol. XII: *Unveröffentlichtes aus der Zeit der Fröhlichen Wissenschaft und des Zarathustra (1881-1886)*, Neugestaltete Ausgabe, 3. Auflage, Kröner, Leipzig, 1919.

vol. XIII: *Unveröffentlichtes aus der Umwerthungszeit (1882/85-1888)*, Naumann, Leipzig, 1903.

vol. XIV: *Unveröffentlichtes aus der Umwerthungszeit (1882/85-1888)*, Naumann, Leipzig, 1904.

vol. XV: *Ecce homo. Der Wille zur Macht*. Erstes und zweites Buch. Zweite, völlig neugestaltete und vermehrte Ausgabe des *Willens zur Macht*, Kröner, Leipzig, 1911.

vol. XVI: *Der Wille zur Macht*. Drittes und Viertes Buch. Zweite, völlig neugestaltete und vermehrte Ausgabe, Kröner, Leipzig, 1911.

Dritte Abtheilung

vol. XVII: *Philologica. Gedrucktes und Ungedrucktes aus den Jahren 1866-1877*. Hg. von Ernst Holzer. Erster Band, Kröner, Leipzig, 1910.

vol. XVIII: *Philologica*. Zweiter Band. *Unveröffentlichtes zur Literaturgeschichte, Rhetorik und Rythmik*. Hg. von Otto Crusius, Kröner, Leipzig, 1912.

vol. XIX: *Philologica*. Dritter Band. *Unveröffentlichtes zur antiken Religion und Philosophie*. Hg. von Otto Crusius und Wilhelm Nestle, Kröner, Leipzig, 1913.

vol. XX: *Nietzsche-Register*. Alphabetisch-systematische Übersicht zu Nietzsches Werken nach Begriffen, Kernsätzen und Namen. Im Auftrag des Nietzsche-Archivs ausgearbeitet von Richard Oehler, Kröner, Leipzig, 1926.

Nella traduzione italiana sono stati mantenuti (e in qualche raro caso completati o corretti) i riferimenti bibliografici forniti da Heidegger aggiungendo tra parentesi quadre, per ogni citazione, le concordanze con l'edizione che oggi fa testo, quella diretta da Giorgio Colli e Montinari (*Opere*, Adelphi, Milano, 1964 sgg.), secondo i criteri indicati sopra, pag. 16. All'edizione Colli-Montinari di Adelphi mi sono attenuto anche per la traduzione dei brani di Nietzsche – fatto salvi i casi in cui il testo usato da Heidegger differiva da quello stabilito da Colli-Montinari o i casi in cui l'interpretazione heideggeriana richiedeva per determinati termini una resa diversa. Nel reperire tali concordanze mi è stato d'aiuto, con la sua competenza, Giuliano Campioni, che ringrazio qui vivamente. Insieme a lui desidero inoltre ringraziare Giancarlo Russo che ha seguito da vicino la realizzazione della traduzione. Per quanto riguarda la terminologia, mi sono attenuto alle scelte già stabilite in traduzioni precedenti: *Segnavia*, *La poesia di Hölderlin*, *Il principio di ragione*, i *Seminari*, adattandole ai contesti specifici in cui di volta comparivano nella presente opera.

10. Nietzsche: né vero né falso, ma o vivo o morto

Quanto ai contenuti dell'opera, essa sta davanti agli occhi del lettore in tutta la sua vastità e articolazione e non è qui nemmeno il caso di tentarne una analisi. Ciò che è

opportuno sottolineare, a evitare fin da principio prospettive di lettura inadeguate, è che Heidegger non intende darci l'ennesima monografia su Nietzsche – come del resto già la struttura del testo fa capire – né vuole fornire una nuova e magari originale immagine di Nietzsche. Egli va chiaramente oltre i confini di una mera interpretazione. Come dichiarano le parole con cui l'opera si apre, qui il nome di Nietzsche « sta, come titolo, a indicare la *cosa in questione* nel suo pensiero », e tale questione è per Heidegger la questione dell'essere a cui Nietzsche, come tutti i grandi pensatori, rimane inconsapevolmente obbligato. L'approccio che Heidegger mette in atto è, corrispondentemente, quello di un vasto e serrato confronto a tutto campo che egli designa come *Aus-einander-setzung*: è, questo, un termine del linguaggio comune che significa il « confrontarsi », il contendere con qualcuno, e che Heidegger – nella particolare grafia con i trattini – impiega come termine tecnico per rendere il πόλεμος di Eraclito. La grafia che Heidegger usa per mettere in risalto le componenti della parola intende evidenziare ciò che un confronto implica, vale a dire il dis-porsi delle parti l'una rispetto all'altra, lo spiegamento delle forze in campo e il prendere le necessarie distanze l'uno dall'altro al fine di contendere in vista della cosa stessa in questione: è il disputare non fine a se stesso ma in vista del problema in discussione, un disputare *μη κατὰ δόξαν ἀλλὰ κατ' οὐσίαν* (si veda la Premessa e, sopra, p. 616).

Ingaggiando tale confronto Heidegger interroga con martellante insistenza i testi nietzscheani e giunge a scoprire il filo conduttore che li lega in una trama unitaria e che, a sua volta, lega il pensiero di Nietzsche alla tradizione metafisica: anzitutto la volontà di potenza e l'eterno ritorno dell'uguale (dottrine che risponderebbero alle tradizionali domande metafisiche circa il « che cosa » e il « come » l'ente è), ma poi anche la trasvalutazione di tutti i valori, la verità come giustizia, il nichilismo e il superuomo. Lungo un itinerario che, attraversando la storia della filosofia, va da Nietzsche a Platone, e da Platone a noi, Heidegger giunge a mostrare in lezioni magistrali che tutte queste dottrine non sono lo stravagante parto della mente ormai malata del pensatore-poeta, ma costituiscono l'essenziale e ineludibile compimento della metafisica occidentale, da questi rigorosamente pensata fino alle sue estreme conseguenze.

Per questo è riduttivo e insufficiente interpretare Nietzsche come moralista e psicologo, per quanto importanti siano le conquiste psicologico-morali che gli si riconoscono (Klages); o come pensatore politico e critico della civiltà, per quanto lucido e chiaroveggente sia il progetto che gli si attribuisce (Bäumler); oppure come il filosofo dell'esistenza le cui affermazioni fanno scandalo e provocano, ma non sono vincolanti e non richiedono di essere prese sul serio (Jaspers). Per Heidegger, invece, il pensiero di Nietzsche non è « meno oggettivo e rigoroso del pensiero di Aristotele che nel quarto libro della sua *Metafisica* pensa il principio di non contraddizione come la verità prima circa l'essere dell'ente » (HGA, V, 249) e la sua filosofia è la metafisica propria dell'età contemporanea, perché pensa la nostra verità circa l'ente nel suo insieme – come volontà di potenza – e fornisce una diagnosi penetrante dei tratti fondamentali della nostra epoca. Da « platonico più sfrenato della storia della metafisica occidentale » Nietzsche attua un radicale rovesciamento della metafisica portandola fino al suo termine estremo, e apre, alle soglie del Novecento, interrogativi su una crisi, e sul suo possibile superamento, che fendono ancora come crepe l'autocomprensione del nostro mondo.

Così per Heidegger non si tratta né di opporsi a Nietzsche né di spezzare lance in suo favore, ma di pensare lo spazio in cui è possibile ciò che egli ha portato a compimento e ciò che ha previsto con la sua opera. E questo è possibile solo se si pensa la cosa che è in discussione nel suo pensiero, cioè la risposta che in esso viene data alla questione tradizionale della metafisica, ossia: « che cosa è l'ente? », e che recita: l'ente è volontà di potenza ed eterno ritorno dell'uguale. Detto così, ciò ha tutto l'aspetto di una arbitraria violenza che stende l'opera nietzscheana sul letto di Procuste della questione dell'essere. Ma se si avrà la pazienza di seguire l'articolata trama ermeneutica che Heidegger passo per passo intesse, alla fine non rimarrà dubbio che si tratta per lui in prima istanza di « ascoltare Nietzsche stesso, porre le domande con lui, per mezzo di lui e così al tempo stesso contro di lui, ma per l'unica intima cosa comune in questione nella filosofia occidentale » (cfr. sopra, pp. 38-39). In questo senso, a differenza di quei pensatori dei quali si può dire che siano o

veri o falsi, Nietzsche non è né vero né falso, ma o vivo o morto.

Ora, la cosa in questione nel pensiero di Nietzsche viene in luce per Heidegger non tanto nell'opera pubblicata, la quale rimane «avanscena» e «preambolo», ma nel lascito degli appunti postumi – che Heidegger, considerandoli pensieri compiuti, rifiuta perfino di chiamare «frammenti» – e in quella che avrebbe dovuto essere l'«opera capitale» (*Hauptwerk*), cioè la *Volontà di potenza*. La «filosofia vera e propria» di Nietzsche è contenuta nelle carte inedite degli anni Ottanta e il vero compito che esse impongono è filosofico: è il compito di ordinarle in modo tale da arrivare a coglierne il senso profondo. Se dunque Heidegger vede nella «volontà di potenza» il problema che sta al centro della speculazione dell'ultimo Nietzsche, ciò non significa che egli approvi o legittimi l'edizione della *Volontà di potenza* allestita dalla sorella. Heidegger ha ben chiara la differenza tra il problema filosofico della volontà di potenza, il progetto letterario di Nietzsche dedicato a tale problema e la ricostruzione sommaria che di questo progetto fu fatta a posteriori dalla sorella con l'aiuto di Peter Gast. Nel corso delle sue lezioni ritorna ripetutamente su tale questione con critiche molto esplicite nei confronti delle scelte dei curatori (cfr., per esempio, pp. 344-46, 352-53, 399-404, 421, 517, 572-74, 619, 639-40, 677-78) – e le circostanze della sua collaborazione con l'Archivio-Nietzsche per una riedizione della *Volontà di potenza* possono ulteriormente lumeggiare le ragioni delle sue digressioni filologiche.

Ma ciò che lo interessa primariamente è il confronto filosofico con Nietzsche. E questo lo spinge a una sottile strategia di appropriazione e di distacco. Per esempio, limitandoci qui per forza di cose alle due dottrine fondamentali della volontà di potenza e dell'eterno ritorno, si noterà come l'interpretazione della volontà di potenza in quanto dottrina ontologica – cioè come il modo in cui Nietzsche concepisce la vita nella sua modalità d'essere, quindi l'essere dell'ente nel suo insieme relativamente al suo «che cos'è» – pur rimanendo costante nel corso di tutto il confronto venga affrontata a volte nell'attitudine includente della comprensione, a volte in quella escludente della critica. Inizialmente, interpretando la volontà di potenza nel suo carattere di affetto, passione e sentimento, Heidegger mette in luce gli aspetti per i quali la

volontà è non-volontà, cioè è condizionata da una situazione e dalla *Stimmung* corrispondente. Tende cioè a pensarla in parallelo con la *Entschlossenheit* quale determinazione portante dell'esserci, che è sempre una *gestimmte Entschlossenheit*, come egli aveva mostrato in *Essere e tempo*. Questo parallelo viene lasciato decisamente cadere nel secondo libro, dove la volontà diventa invece in modo sempre più netto la figura finale della «soggettività», ovvero del principio che regge la metafisica nel suo insieme e in ispecie la metafisica dell'età moderna, costituendo la condizione ontologica di possibilità del *Gestell* quale figura epocale dell'età della tecnica.

Qualcosa di analogo può essere riscontrato per l'altra dottrina fondamentale, quella dell'eterno ritorno. Essa è per Heidegger strettamente connessa con quella della volontà di potenza. Se quest'ultima dice *che cosa* è l'ente nel suo insieme – là dove diventa operante il principio della soggettività tutto ciò che è acquista il carattere della volontà di potenza – l'eterno ritorno dice *come* è l'ente determinato in quanto volontà di potenza. Ora, quando Heidegger, con una suggestiva esegesi dei capitoli dello *Zarathustra* «La visione e l'enigma» e «Il convalescente», interpreta il ripercuotersi della dottrina del ritorno sull'esistenza dell'uomo, è lampante il suo sforzo di leggere e illuminare il testo nietzscheano mediante le proprie intuizioni filosofiche. In tal senso il testo è disseminato di pezzi di bravura ermeneutica: per esempio l'analisi del brano «Come il "mondo vero" finì per diventare favola», letto e spiegato da Heidegger come l'esposizione in sei capitoli della storia del platonismo, oppure l'interpretazione dell'enigmatica locuzione nietzscheana: «*circulus vitiosus deus*», o ancora la delucidazione del sottotitolo dello *Zarathustra*, libro «per tutti e per nessuno»: «per tutti» in quanto chiunque può essere convertito all'atteggiamento filosofico, «per nessuno» giacché nessuno può avere una tale conversione senza una adeguata disposizione e iniziazione. Ma gli esempi potrebbero essere moltiplicati.

11. Dal «*de profundis*» nietzscheano

Che dire allora, in conclusione, per qualificare il confronto che Heidegger ingaggia con Nietzsche in quest'o-

pera? Una cosa è certa: si tratta di un capolavoro di esegesi filosofica, di un memorabile confronto che ridà la vertigine del fare filosofia in grande stile. Nonostante le forzature, Heidegger arriva molto più in là delle innumerevoli interpretazioni, tanto meritorie quanto unilaterali e alla fine insoddisfacenti, che si sono susseguite sulla scena del nostro secolo – anche più in là degli esercizi di rasoio di Derrida, che con puntigliosa sottigliezza ha decostruito l'unità del pensiero nietzscheano da Heidegger faticosamente guadagnata. Con Heidegger, più che con chiunque altro, abbiamo la sensazione, se non di risolvere, di giungere almeno assai vicini all'« enigma Nietzsche » – quell'enigma che Nietzsche stesso aveva previsto di essere allorché, nel monologo fatale ricordato in esordio, aveva proiettato l'ombra del suo destino sui tempi a venire. E questo perché il pensiero nietzscheano – come si è detto – non è per Heidegger né vero né falso, ma o vivo o morto. Prendendolo finalmente sul serio, anche nelle sue affermazioni più scomode e difficili, Heidegger finisce per esperire su di sé tutta la devastante potenza della scepri nietzscheana. Va incontro a Nietzsche senza paventare la profonda verità cui metteva di fronte Thomas Mann con il suo prudente ammonimento: « Chi prende "sul serio" Nietzsche, chi lo prende alla lettera e gli crede, è perduto ». ¹ E nel suo corpo a corpo con i testi e con le pericolose fantasmagorie che essi evocano finisce per precipitare, egli stesso, in quello che da un certo momento in poi chiamerà l'« abisso di Nietzsche ». L'esperienza di Nietzsche innesca in Heidegger una profonda crisi, personale e filosofica. Negli anni che seguono immediatamente il confronto con Nietzsche, scrive a Jaspers: « Ho la sensazione di crescere ormai solo nelle radici, non più nei rami ». ² In casa e con gli amici va ripetendo: « Der Nietzsche hat mich kaputtgemacht! », vale a dire: « Quel Nietzsche mi ha distrutto! ». Tra le ragioni per le quali Heidegger non pubblicò mai la grande opera stesa parallelamente al confronto con Nietzsche, cioè i *Beiträge zur Philosophie*, andrebbe

considerata con attenzione la crisi a cui Nietzsche lo aveva portato. È forse un caso che il *Nietzsche* si apra con una citazione dall'*Anticristo* che corrisponde esattamente alla conclusione dei *Beiträge*? Questa tratta dell'ultimo Dio, il primo capitolo del *Nietzsche* si apre, in esergo, con la citazione: « Quasi due millenni e non un solo nuovo dio! » (cfr. sopra, p. 21).

Il provocatorio suggerimento che si potrebbe ricavare da quest'opera è quello di leggere il pensiero di Heidegger successivo al confronto con Nietzsche, cioè l'ultimo Heidegger, come il disperato tentativo di sollevarsi dal *de profundis* nietzscheano. Così, da questa grande opera abbiamo la conferma della profezia che Nietzsche fece una volta su se stesso, e che ha conservato intatta, per noi come per Heidegger, la sua verità: dopo avere scoperto Nietzsche è stato facile trovarlo; il difficile, ora, è perderlo.

1. Th. Mann, *Nietzsche's Philosophie im Lichte unserer Erfahrung* (1947), in Id., *Das essayistische Werk*, 8 voll., Fischer, Frankfurt a.M., 1968, vol. III, p. 46 (trad. it. *La filosofia di Nietzsche*, in Id., *Nobiltà dello spirito. Saggi critici*, a cura di B. Azzeno e L. Mazzucchetti, Mondadori, Milano, 1953, pp. 679-716).

2. Heidegger - Jaspers, *Briefwechsel 1920-1963*, cit., p. 174.